FRANCISCO ROMERO

FILOSOFÍA DE LA PERSONA

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

FILOSOFÍA DE LA PERSONA

FRANCISCO ROMERO

FILOSOFÍA DE LA PERSONA

Y OTROS ENSAYOS DE FILOSOFÍA

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Edición expresamente autorizada para la
BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Marca y características gráficas registradas en la Oficina de Patentes y Marcas de la Nación

Copyright by Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1944.

Impreso en la Argentina — Printed in Argentine

Acabado de imprimir el día 31 de marzo de 1944

Imprenta López — Perú 666 — Buenos Aires

FILOSOFÍA DE LA PERSONA

Durante la Edad Media se difundió mucho, especialmente entre los filósofos musulmanes y judíos, la creencia de que existe un principio intelectual superior, sobreindividual y divino, uno en todos los hombres porque todo hombre participa en él, principio universal y eterno que al obrar sobre otras capacidades del hombre posibilita el conocimiento y la racionalidad. Esta concepción, originada en la interpretación de un discutido pasaje de Aristóteles, y cuyo máximo sostenedor fué Averroes en el siglo XII, júzguesela en sí como se quiera, es sumamente apta para destacar un hecho indudable, el hecho de que si bien el hombre por uno de sus polos se orienta subjetiva y utilitariamente, individualmente, según sus impulsos y conveniencias vitales, por otro polo suyo se orienta objetiva y universalmente, hacia instancias y valores cuya validez reconoce más allá de cualquier conveniencia para su propio individuo y aun para la especie, y a veces contra su directo interés individual y específico. Este sorprendente momento de des-indi-

vidualización era lo que trataba de explicar la hipótesis del intelecto único y universal mediante el cual logramos la racionalidad.

PSIQUE Y ESPÍRITU. EL ESPÍRITU COMO OBJETIVIDAD

Hace muchos siglos que la doctrina averroista del intelecto uno está archivada en los desvanes de la historia de las ideas, pero el problema que la suscitó está permanentemente ante nosotros exigiéndonos nuevas soluciones. La historia de la filosofía sólo cobra su sentido genuino, su cariz verdadero, si en cada caso retrocedemos desde cada teoría o solución hasta la exigencia profunda de la cual brota, hasta el problema vivo al que procura dar respuesta. Y aquí el problema es la doble naturaleza del hombre, que por un costado de su ser apunta a lo contingente y a lo que satisface sus apetencias naturales, y por otro costado se polariza hacia instancias ajenas a cualquier momento individual, como cuando, por ejemplo, afirma incondicionalmente la verdad o la justicia. La historia de la filosofía es una de las versiones del drama humano, y puede ser interpretada en conjunto de muchas maneras. Una de estas maneras, acaso parcial, pero con todo lícita, es ver en ella el conflicto entre la tendencia naturalista y seudoempírica que niega la autonomía y aun la existencia en nosotros de esta cara de la objetividad y de la universalidad, y la tendencia opuesta que, desde Ana-

xágoras y Sócrates hasta Husserl y Scheler, la admite y se esfuerza en dar razón cumplida de ella.

De estas dos caras de nuestro ser, la que se agota en momentos individuales y específicos, y la que entra en relación con instancias universales y valores, denominamos psique a la primera y espíritu a la segunda. Al distinguir con rigor lo espiritual de lo psíquico, no se pretende adherir a ningún supuesto teológico, a ninguna interpretación que no sea meramente filosófica. Se trata de tener en cuenta ciertos hechos, de no negarlos o desfigurarlos para reducirlos a aspectos de nuestra naturaleza que nos parecen bien conocidos y satisfactoriamente explicables. El reconocimiento del hecho de la espiritualidad ha tenido su mayor adversario en la tendencia "extremista" de nuestra mente, siempre propensa a explicaciones simplistas y unilaterales. Tanto mal han hecho a la causa del espíritu sus afirmadores indiscretos como sus negadores. Por lo general, los que han afirmado el espíritu lo han concebido como la suma realidad, como el elemento constitutivo y determinante del Cosmos. Y la experiencia más obvia nos dice que la llama espiritual arde con intermitencias, que en los mejores sucumbe con frecuencia ante el ataque de la pasión o del interés, que en muchos luce apenas unos instantes fugitivos. La verdad es que el espíritu es la forma más reciente de la realidad, y que a ratos muestra la debilidad conmovedora de un recién nacido. Es fácil aplastar a un recién nacido, pero no es lícito por ello negar que

existe. En comparación con las otras formas de la realidad —realidad material o física, vida, psique— el espíritu data apenas de ayer, comienza casi con la historia, mientras que el origen de aquellas otras formas del ser se pierde en insondables abismos de tiempo. Pero de que el espíritu sea la última novedad esencial en el mundo, no se deduce nada contra su autonomía. Vive y se alimenta sin duda de la psique, pero es irreductible a ella; como la psique vive sobre la vida y de ella se nutre, sin que sea identificable con la vida misma; como la vida aparece y prospera sobre la substancia inerte, pero nunca se confunde con ella.

Con el espíritu se presenta en el mundo algo nuevo; ocurre, podría decirse, un cambio de dirección en la serie vital. El animal, el hombre en cuanto animal superior, viven obedientes a los mandatos del interés propio y del interés de la especie. Todo en ellos es relativo a su individualidad y a su especificidad. Para cada individuo, para cada especie, el mundo es un contorno como recortado en las posibilidades infinitas de cuanto le rodea. Lo que configura y delimita este contorno es el conjunto de las necesidades vitales y la capacidad de establecer un intercambio efectivo entre el individuo o la especie y el ámbito externo. Max Scheler ha precisado óptimamente esta situación diciendo que el animal vive sumido en su mundo, que no tiene propiamente "mundo", sino medio o ambiente, es decir, un conjunto de incitaciones y resistencias que determinan su

conducta. Para el animal, pues, el contorno, la realidad exterior es ampliación de sŭ propia esfera vital, y sólo existe en cuanto entre él y esta realidad ocurren acciones y reacciones en función del interés vital. El hombre, en cuanto ser psicofísico, comparte esta situación; pero, en cuanto ser espiritual, se halla en una situación bien diferente. La nota esencial del espíritu es la objetividad, y ella explica la actitud espiritual en cada uno de sus aspectos. El hombre objetiviza su contorno, lo convierte en "mundo", le otorga significación propia e independiente, ajena a cualquier influjo que de él pueda recibir. No se contenta con averiguar cuál es el modo de ser de las cosas en relación con él, sino que pretende saber cómo son en sí las cosas, por ellas mismas, en su última intimidad. Y así como se orienta hacia el mundo en sí, hacia las cosas como esencias, se orienta también hacia otros modos de objetividad, hacia los valores; los valores son ciertas calidades cuya esencia consiste puramente en valer, en mostrar cierta dignidad, objetivamente y sin referencia a lo que en cada caso satisface al impulso natural, a nuestro deseo individual y transitorio.

LA PERSONA COMO UNIDAD. DEBER DE CONCIENCIA Y DEBER DE CONDUCTA

La persona es el individuo espiritual. No es sustancia, no es un ente del que los actos sean la manifestación o la consecuencia; es actividad, actualidad pura. La persona no es sino el conjunto de los actos espirituales en cada sujeto, pero este conjunto es rigurosamente unitario, de manera que la persona se nos manifiesta al mismo tiempo como un complejo de actitudes espirituales, y como el centro ideal del cual estas actitudes irradian.

La persona se instala o se constituye sobre el individuo psíquico como una instancia superior y heterogénea. Su función natural respecto al individuo psicofísico es la de comando. Pero esto no quiere decir que ejerza esta función en todo momento y en cada circunstancia. Recordemos lo que hemos dicho antes de la novedad del hecho espiritual en el mundo, de su indefensa debilidad. Unas veces la llama del espíritu brilla apenas; otras alumbra sin dar calor; otras se torna incendio. Unas veces la persona parece que dormita y deja en libertad al individuo psíquico; en otras ocasiones le dice lo que debe hacer, pero sin ser capaz de obligarle a que lo haga; en otras, por último, le impone su ley. Individuo y persona son dimensiones por lo general opuestas, en guerra constante. El triunfo es de uno u otra, según los casos. Muchas cuestiones plantea este antagonismo, y entre

ellas una de importancia extraordinaria para el porvenir de nuestra especie: la de si siempre se mantendrá la oposición tal como ahora la comprobamos, o habrá conciliación o acuerdo entre los dos adversarios. El conflicto entre individuo y persona deriva de la vasta contraposición entre vida y espíritu, discutida repetidamente en la filosofía actual. El ocaso del siglo pasado y los comienzos del nuestro presenciaron algo así como una sublevación de la dimensión vital. "Sólo el error es la vida, el saber es la muerte", había dicho ya la Casandra de Schiller. Al desnudo valor teórico se contraponía en estos versos famosos la vida invasora. Sin que Schiller probablemente lo sospechara, su Casandra, conforme a su condición profética, vaticinaba confusamente muchas cosas futuras: todos los vitalismos teóricos y prácticos, el pragmatismo, el deportismo, incluso ciertos modos recientes de la política, cuya proximidad con el deporte ha registrado hace muy poco agudamente Fernando Vela, y que tienden a convertir toda ágora en estadio. Nietzsche proclama: "Sea la vida, perezca la verdad", y se consagra a desenvolver genialmente este postulado, aunque con graves inconsecuencias que no es posible analizar ahora. El pragmatismo posterior, en lo capital, se limitará a puntualizar sus tesis y a desarrollarlas. La vida, la utilidad vital o biológica, era lo primero. Este extremismo que se decide por la vida contra el espíritu, se repite en estos años en Luis Klages, heredero del portentoso don de comprensión psicológica de Nietzsche, y cegado para

otras cosas, como él, por el inmediato prestigio de lo vital. Klages anota la contradicción entre espíritu y vida, y se decide por ésta, proclamando que el espíritu es el mal, el pecado contra la vida. Los mayores tratadistas del problema en los últimos años, Max Scheler, Nicolás Hartmann, se aplican a resolverlo con menor precipitación, adoptando precauciones críticas desconocidas antes; se ponen del lado del espíritu, pero no ignoran la gravedad del conflicto y las dificultades a que da lugar. Si este apasionante conflicto ha sido visto con claridad, si ahora se toman en consideración las dificultades que de él nacen, y si, por lo mismo, podemos aproximarnos a soluciones más justas, todo esto se debe en porción considerable a la crudeza con que la situación fué planteada por el relativismo vitalista o biologista a que nos acabamos de referir.

En la serie psicofísica misma, la marcha de las formas inferiores a las superiores se nos presenta como una progresiva unificación, como paulatina estructuración concentradora y unificadora. El hombre, aun como individuo psicofísico, es lograda unidad. Esta unidad se advierte en la persona en medida mucho más considerable; la persona es efectivamente unidad, pero es también voluntad de unidad, de coherencia, de consecuencia; unidad como propósito y designio. La unidad es conexión estricta y referencia a un centro. La persona es autoposesión, autodominio, imperio del centro ideal con el que, en cierto modo, la hemos identificado. Y de esta unidad efec-

tiva y anhelada derivan, como dos exigencias o como dos consecuencias necesarias, lo que llamamos el *deber de conciencia* y el *deber de conducta.*

El deber de conciencia nos impone poseernos en esa manera especial que es poseerse intelectualmente en el espejo de la reflexión, el saberse. El "conócete a ti mismo" del Oráculo délfico cobra este sentido cuando Sócrates lo adopta por principio de su filosofía, porque lo que Sócrates se propone no es una indagación psicológica o caracterológica del hombre, sino la búsqueda de lo universal en el hombre. Este imperativo de autoconocimiento se extiende hasta convertirse en exigencia de conocimiento total, porque no hay conocimiento a fondo de algo sin el conocimiento de todo, y lo que no somos nosotros aporta un dato complementario o diferencial y negativo sobre lo que somos. Y aquí erraba Sócrates, el gran antepasado de todos los buceadores de la espiritualidad, cuando restringía su interés al hombre y pretendía excluir otros temas de su campo cognoscitivo. Este deber de conocimiento total se refuerza o corrobora por la propia naturaleza del espíritu. Lo más característico del espíritu, como ya se ha dicho, es la objetividad, el poder de des-individualizarse en cierta manera, el otorgar dignidad y personería a cuanto se presenta ante él, a cuanto supone o presume tras el telón que oculta lo desconocido. Ante nosotros, en cuanto seres espirituales, está todo lo ignorado como enigma o misterio, como posibilidad de conocimiento, como oscuridad que debemos acla-

rar. Esta conciencia de lo desconocido es el verdadero motor del conocimiento, y parece decirnos, como dice Jesús en el *Misterio* de Pascal: "No me buscarías si no me hubieras encontrado ya". Hay en el espíritu una exigencia implícita de ilimitado saber, y este imperativo que le marca su destino de conciencia del mundo, inspiró a Pascal su apotegma, aparentemente paradójico y aun incomprensible: "Todo error es una falta"; no una falta efectiva, porque nunca podemos ni aun podremos realizar esta exigencia de conocimiento absoluto, sino una falta ante el imperativo de saber omnímodo que late dolorosamente en la hondura más entrañable de nuestro ser en cuanto personas.

A este incondicionado afán de saber responden la ciencia y la filosofía. Toda tentativa de explicar ambas por motivos utilitarios ha fracasado hasta el presente, y aun estas tentativas llevan en sí la demostración palpable de la tesis contraria; porque si la ciencia y la filosofía brotan de necesidades prácticas, esta misma reflexión posterior sobre ellas que procura averiguar qué son en sí ya pretende, sin advertirlo, ser conocimiento último, no utilitario ni condicionado, sino atento únicamente a la verdad. Y lo que demostraría la argumentación relativista si tuviera éxito, sería que hay un saber inmediato utilitario, pero que hay también otro saber sólo regido por el criterio de lo verdadero y de lo falso, que funciona precisamente cuando decretamos críticamente el utilitarismo de aquel saber; con lo que la exigen-

cia de puro conocimiento se mantiene, bien que trasladada a otro plano.

Pero la misma ciencia, cuya aplicabilidad es evidente y cuotidiana, nos muestra a cada paso que se mueve ante todo en la dirección del mero conocer. La matemática, la primera en constituirse de todas las ciencias, nace cuando se liberta, en Grecia, de toda preocupación aplicativa. El fin de la matemática, dirá después un matemático insigne, es la dignidad del espíritu humano. Ciencia y filosofía buscan la verdad, porque son actividades nuestras en cuanto encarnamos el espíritu, en cuanto somos personas. Y porque procuran aproximarnos cada vez más a la realidad infinita, adentrarnos en ella, verla desde dentro, son tareas infinitas. El arte, por ejemplo, parece alcanzar realmente la cumbre en sus momentos privilegiados; parece realizar un valor absoluto y definitivo en la obra eminente. El conocimiento, en cambio, está en constante devenir. Carece de sentido hablar de un saber acabado y perfecto. La efectiva infinitud de la realidad acarrea la posible infinitud del saber, y el ser nosotros mismos, aun en cuanto espíritu, parte de esa realidad, nos pone en la situación anómala de la parte aspirando a encerrar en sí el todo. Y estas limitaciones infranqueables proporcionan al saber su tono dramático y desesperado, y acaso le otorgan su dignidad más alta.

El deber de conducta se enlaza estrechamente con el deber de conciencia, que sumariamente acabamos de analizar. El deber de conciencia nos manda que

nos poseamos intelectivamente, que seamos plenamente conscientes de nosotros mismos: ya hemos visto cómo hay que extender este mandato de autoconciencia hasta el de conciencia universal. El deber de conducta nos impone obrar como personas, es decir, desde el centro espiritual. Nos ordena, pues, ante todo, poseernos en la acción, de manera que cada acto nuestro sea "nuestro" en sentido último y radical. Y ello supone impedir a los impulsos que se manifiesten por su cuenta, sin orden ni norma; importa suprimir toda reacción espontánea y periférica o, más bien, subordinarlas con el máximo rigor al gobierno del núcleo personal. Ya vemos que es también un modo de centralización, de autoposesión; pero es al mismo tiempo un modo de autoconciencia, porque implica resolvernos con plena conciencia. Es un imperativo de responsabilidad, de "autenticidad", como le agrada repetir a Ortega y Gasset. El núcleo personal es la suprema potenciación de nuestro ser espiritual, y de aquí que esta exigencia se resuelva en obrar con todo nuestro ser espiritual, afirmándonos totalmente en cada acto nuestro. Otto Weininger, el agudo y desdichado pensador austriaco, uno de los más profundos filósofos de la personalidad, expresa esto así: "La ética se puede resumir también de este modo: Obra con plena conciencia, es decir, obra de manera que en todo momento seas todo tú en tu entera individualidad". Y ha llegado a identificar lo inmoral con lo inconsciente. Esta posición acaso sea demasiado extrema. Lo que deno-

minamos deber de conducta es de índole ética indudablemente, como todo deber; pero no absorbe en sí todos los deberes, ni todo lo que a él se ciña es por eso mismo resueltamente ético. Es más bien la condición formal para la eticidad perfecta, pero no la eticidad concreta misma. Podríamos decir que es el cauce por el cual deben circular los valores éticos particulares.

El deber de conciencia y el deber de conducta derivan, pues, de la fundamental unidad de la persona, y son las maneras de realizarse y actualizarse la autoposesión y el autodominio esenciales a la unidad personal.

INDIVIDUO Y PERSONA. EL ROSTRO Y LA MÁSCARA

El espíritu surge en el campo de la psique, como la psique arraiga en el terreno de la vida. El centro o estructura espiritual que llamamos persona se constituye, pues, sobre el individuo psicofísico.

Este dualismo de individuo y persona, este sobreponerse de la persona al individuo empírico, ha sido advertido desde hace mucho tiempo. La etimología de la palabra "persona" nos muestra cómo al forjarla se ha tenido en cuenta esta peculiar situación.

"Persona" significa en latín el personaje representado por el actor, y también, por extensión, el papel o función que se desempeña en la vida. La voz griega de que deriva es de sentido más concreto: alude a la máscara que cubría el rostro del actor. En am-

bos casos se apunta a algo extraño y sobrepuesto a la individualidad del actor de carne y hueso; a algo que se substituye a su efectivo modo de ser, constituyendo en él un modo de ser nuevo.

Y la persona, en verdad, mantiene el singular carácter que nos recuerda su etimología. Librado a sí mismo, el individuo como entidad psicofísica no obedece sino a su modo de ser espontáneo, a su "naturalidad", a sus conveniencias, a sus gustos e intereses, y a las coerciones externas que los encauzan o reprimen. Si, como tal individuo, se ciñe al hábito, a la costumbre, a determinadas reglas o normas, todo esto se deja reducir sin dificultad a intereses individuales por un camino más o menos largo; permanecemos en el reino de la subjetividad. La persona, en cambio, se vuelca por entero hacia objetividades, porque es el sujeto espiritual, y ya hemos visto que la objetividad es la nota capital del espíritu. La persona se determina por principios, por puros valores. Mediante la actitud personal, el hombre supera su subjetividad empírica, el flujo cambiante de impulsos y apetencias y necesidades, cuanto pertenece en suma a la esfera vital, y se adscribe a un orden sobreindividual, a un orden que lo trasciende y al que voluntariamente se supedita. De la fijeza y estabilidad de estos valores derivan la visible rigidez y constancia de la persona, contrapuestas a la mudable condición del individuo: así como la inmutable máscara cubría la cambiante expresión del rostro del actor.

Retrocedamos un paso más en la interpretación

terminológica. Luis Klages recuerda que la voz latina "persona" deriva de "personare", que equivale a "resonar a través", y anota que la etimología señala en la persona una duplicidad: el rostro sin vida de la máscara misma y la voz que resuena a través de ella, que es la voz de un dios en el dràma primitivo. Y aquí también hallamos una intuición profunda. Cuando obramos como personas parece que nos des-individualizamos, que anulamos pasajeramente nuestro ser cuotidiano, y ponemos en su lugar un ser de distinta esencia que habla por nosotros. Esta substitución la expresa bien la metáfora de la voz del dios resonando a través de la máscara, cubriendo con sus palabras de eternidad el eco débil de nuestras propias palabras. También Carlos Vossler, el insigne romanista alemán, ha meditado sobre la duplicidad que evoca la palabra persona. Para Vossler, el concepto de persona se refiere a dos cosas: a un papel que se representa, y al supuesto de que nosotros mismos debemos devenir ese papel que representamos; somos persona en cuanto, partiendo del papel y justamente por su realización, llegamos a nosotros mismos. Más adelante, volveremos sobre algunas consecuencias de esta oportuna indicación.

La dualidad del rostro y la máscara describe bastante bien la de individuo y persona, plástico y vital el uno, rígida e ideal la otra. Pero cuando se emplea una metáfora, por afortunada que sea, se debe siempre tener presente que es una expresión sólo a

medias adecuada, y hay que adoptar la precaución de no dejarse arrastrar por la tendencia a atribuir a la situación real todo lo que la metáfora en sí supone. Conviene prevenir desde ahora un reparo: el de que, conforme al símil utilizado, el individuo sea lo natural y efectivo, lo verdaderamente existente, y la persona algo artificial y ficticio. Esta última tesis ha sido brillantemente sostenida, entre otros, por Müller-Freienfels. Tanto los valores en cuanto instancias objetivas y absolutas, como el sujeto de estas valoraciones, la persona, no son, según su interpretación, nada real, sino la encarnación de cierta tendencia nuestra a la fijeza, a la permanencia. No podemos detenernos a rebatir esta interpretación. Baste apuntar que Müller-Freienfels reconoce la existencia de lo que podríamos llamar la aspiración al valor, la aspiración a la personalidad, y que esta aspiración en el individuo sería ya un rudimento de persona, una superación de la mera individualidad.

La negación de la instancia personal y su reducción a lo puramente psíquico y subjetivo, no deben extrañarnos. Lo psíquico se nos ofrece como algo más sólido, más denso, más tangible podríamos decir. El ser real, lo que es en el tiempo, reviste formas diversas: es realidad material o física, realidad viva, psique, espíritu. A medida que se asciende en esta escala, que es también jerarquía, hallamos mayor complejidad, dignidad más elevada, pero también más instabilidad, mayor riesgo. La forma más segura y estable es la material. En comparación con la

realidad física, la vida es apenas un episodio, un azar favorable en permanente peligro de anegarse y disolverse en la materialidad inerte. En el mismo ámbito de lo vivo, el vegetal, el grado inferior, posee cierta apariencia de clásica serenidad, que contrasta con el estilo atormentado y dramático, romántico podría decirse, del animal, el escalón más alto. Desde cierto punto de vista, la vida es un pasajero accidente en el Cosmos, como una breve mancha de musgo en un peñasco. Pero desde otro punto de vista que contempla mejor la esencia de los hechos, la vida es un acontecimiento de mayor trascendencia que toda la muerta realidad en la que surge y de la que se alimenta. También la psique es más débil que la estructura biológica sobre la cual vive, y a cada instante peligra; sus formas superiores sucumben con frecuencia al embate de las inferiores, de las que están más atadas a la mera fisiología, a los reclamos orgánicos. Y si esta instabilidad, esta fragilidad es evidente en las formas vitales a medida que se asciende en la escala, mucho mayor es natural que sea cuando aparece una forma de mayor originalidad, que establece una diferencia de otro orden, que parece abrir un abismo entre ella y las formas anteriores. Porque ya hemos visto que el espíritu, al proyectarse hacia puras objetividades, invierte el orden natural e introduce un cambio de signo. La mayor energía efectiva y el equilibrio más estable de las formas inferiores respecto a las superiores, han dado lugar a lo que se llama las "explicaciones desde abajo". El materia-

lismo quiere reducirlo todo a la forma física y explicarlo todo por ella. El biologismo pretende reducir la psique y el espíritu a la vida. El psicologismo interpreta lo espiritual como un sector de la vida psíquica. En estas sucesivas reducciones funcionan conocidas tendencias de nuestra mente: la tendencia, entre racionalista y económica, que aspira a dar cuenta de todo por uno o pocos principios; la propensión a identificar lo diverso, despreciando las diferencias, pasando a su lado sin verlas. Entre estas diferencias injustamente menospreciadas, aplastadas por el habitual afán identificador, nos importa destacar una vez más la que ocurre entre toda psique, aun en sus modos más elevados, y el espíritu, y correlativamente entre los centros respectivos, el individuo psíquico y la persona. El individuo lo subordina todo a sus intereses, lo estima todo en función de estos intereses, ve el mundo como un ámbito que ha de colonizar en su beneficio; relativiza la realidad a su alrededor y se erige en centro de ella. La persona, en cambio, es excéntrica respecto a su mundo, porque otorga dignidad de centro a cada parcela del mundo, así en el orden real como en el ideal; cada cosa le interesa por lo que ella en sí es, y reconoce y acata los valores en cuanto instancias incondicionadas y absolutas.

El centro personal, en su última intimidad, es de índole volitiva. Nuestras facultades espirituales: cognoscitivas, estéticas, etc., componen como un círculo en cuyo foco anida la voluntad como actividad espi-

ritual, es decir, como voluntad de conocimiento, como voluntad de creación o delectación estética, etc. El momento volitivo funciona dentro de cada actividad espiritual y la determina.

LA VIDA PERSONAL COMO PROGRAMA Y DECISIÓN

Ortega y Gasset ha insistido en el carácter "programático" de la existencia humana. Lo que llena efectivamente cada momento nuestro, no es tanto la acción como el propósito. La acción misma no es sino la prolongación o el precipitado de nuestra anterior resolución. Ante nosotros se abre un horizonte de múltiples posibilidades. Antes de elegir entre ellas, están todas ante nosotros. Lo que en cada instante nos ocupa no es la acción misma, sino la acción futura, lo que vamos a hacer después. De aquí el programatismo, el necesario futurismo de la existencia humana. El presente es, por esencia, algo proyectado sobre el porvenir, un ahora que se trasciende inclinándose hacia el después. Todo presente vive en el futuro, porque su sustancia es preformar el futuro en la elección y en la decisión. Este futurismo es absoluto, porque toda acción supone la decisión previa. Pero se manifiesta en grados muy distintos. Todos sabemos lo que es "vivir el presente", "vivir al día". Aquí el programa es fragmentario, improvisado, casi momentáneo. Más que a un propósito de módulo personal, se ciñe a la circunstancia, al acaso;

en lugar de buscar un rumbo propio, de abrir esforzadamente un camino, va en zig-zag siguiendo la línea de menor resistencia, bordeando dificultades, plegándose a las sugestiones del propio capricho, del medio, de la decisión ajena. En este mínimo de propósito reside, a pesar de todo, un propósito, y la ley del futurismo de nuestra vida se cumple también, aunque en medida ínfima. En el otro extremo están las vidas ejemplares, las trayectorias cumplidas contra viento y marea. En ellas el programa se define por la fijeza y rigor de sus líneas, y también por su amplitud y extensión. No es el programa de una hora, de un día, de unos años, sino el diseño de la existencia entera; un programa a largo plazo y con fines perfectamente previstos.

El programatismo de la existencia humana se cumple tanto en el individuo como en la persona. Y lo mismo en las agrupaciones de individuos y personas que son las colectividades de todo género. Hay naciones que viven "al día", y otras cuya marcha está guiada por un propósito que da lugar casi espontáneamente a un plan orgánico de acción. Lo que ahora nos interesa es el individuo y la persona, las entidades singulares. Mientras en el individuo el plan o programa puede variar entre límites muy amplios, desde la momentaneidad hasta el plan de vastísimo alcance, con fines muy lejanos que exigen una táctica prolongada y complicada, sin que por eso se rebase el plano de la individualidad, la persona, en cambio, es ella misma programa, plan, propósito. Porque el

horizonte del individuo está dibujado por la serie de sus apetencias e intereses subjetivos que pueden manifestarse en sucesión inconexa u organizarse sólida y sistemáticamente, en tanto que el horizonte de la persona lo constituye un orden estable de instancias objetivas. El programatismo constitucional de la persona lo insinúa acertadamente la etimología de la palabra. La persona es el papel que desempeñamos, una conducta delineada de antemano, una sucesión de actitudes previstas o previsibles. El individuo concreto, el actor, obedece al papel, lo desempeña. En cuanto buen actor, anula sus propias reacciones individuales y deja hablar por su boca al personaje. Pero la persona no es sólo el papel impuesto al individuo, sino que es también el autor que crea el papel, el sujeto que libremente se elige una conducta coherente. Y con esto se replica a cualquier conato de tachar de insincera la actitud personal porque va contra la espontaneidad primaria del individuo. Individuo y persona son dos entes distintos, aunque conexos. Representan o encarnan nuestra doble naturaleza, la ambigua condición humana, en la que un polo afirma la individualidad empírica y la contingencia vital, y el otro la voluntad de valor y de absoluto. Podemos decir "yo" desde nuestro centro vital o individual, como desde nuestro centro personal; pero este segundo yo es más nuestro y está jerárquicamente por encima de nuestro yo psíquico, como está lo psíquico sobre lo vital, como lo vital sobre lo material. Cuando la persona corrige o subor-

dina a sí el centro individual, no pone una ficción sobre una realidad, sino que coloca una realidad más alta sobre otra de dignidad menor. Y a nuestro alcance está siempre comprobarlo directamente. Si, por ejemplo, queremos juzgar a un prójimo, lo más inmediato y corriente es estimarlo según superficiales motivos de agrado o desagrado, al azar de nuestras últimas impresiones; ésta es nuestra verdad a flor de piel, nuestra primera reacción individual. Si nos ponemos a reflexionar sobre él más en serio, con mayor detención, juzgaremos cuanto sabemos de él en función de nuestros intereses; veremos en él un amigo o un enemigo actual o posible; lo apreciaremos según la concordancia o discordancia que haya entre su destino y el nuestro. Y ahora será también nuestro individuo el que enuncia su verdad, más profunda que en la actitud anterior, pero de índole semejante. Pero si somos capaces de ir más allá, si queremos y podemos decir nuestra verdad última, prescindiremos de toda relación efectiva con él, de toda coincidencia o colisión entre su vida y la nuestra, lo contemplaremos "desde el punto de vista de las estrellas", y daremos en consecuencia nuestro veredicto. Y sólo en este caso habremos juzgado como personas. Y es indudable que al mismo tiempo habremos ejercido la más alta veracidad de que somos capaces.

Recojamos ahora la indicación de Vossler, según la cual nos realizamos obedeciendo al papel y sólo así llegaremos a ser nosotros mismos. Roza esta obser-

vación un punto difícil, que sólo podemos considerar de pasada y a la ligera. La actitud espiritual es la más elevada que podamos asumir, y no necesita acudir a nada que no sea ella misma para justificarse; pero podemos preguntarnos si en ella podrán alguna vez concurrir solidariamente las restantes potencias nuestras, si al afirmarnos espiritualmente será posible que todo nuestro ser participe en la afirmación. Individuo y persona transitan por lo regular senderos diferentes, como hemos visto con sobrada repetición. Pero la persona, con el ejercicio, se convierte en hábito, somete cada vez más la díscola individualidad. La frecuentación del valor lo hace más próximo, más evidente e inmediato. El individuo puede, a la larga, acostumbrarse al dominio de la persona y soportar su yugo sin rebeliones. Puede incluso casi identificarse con las finalidades de tipo personal y poner dócilmente a su servicio toda su nativa energía. Toca esto al grave problema del porvenir del espíritu sobre la tierra, al problema de prever si el espíritu seguirá siendo la sustancia relativamente rara que es hasta ahora, o si llegará a imponer definitivamente su ley.

LA PERSONA COMO ETICIDAD

El espíritu se vuelve naturalmente al ser de las cosas, en actos de conocimiento último, y hacia los valores, en actos de aprehensión y realización; es de-

cir, hacia todo lo que es por sí incondicionalmente, hacia la objetividad, sea la objetividad del ser, sea la del valer. La persona es espíritu en cuanto estructura viva y unitaria. La capacidad típicamente espiritual de descubrir y reconocer objetividades, o de tender a ellas por lo menos, está organizada en la persona alrededor de un centro activo, que es la voluntad de valor, la decisión de afirmar el valor, la adhesión personal al valor.

Recordemos lo dicho antes sobre la naturaleza programática de nuestra vida. Lo más nuestro no es lo que hacemos, que está sujeto a la contingencia externa, sino lo que nos hemos propuesto hacer, siempre que haya sido propósito verdadero, y no la mera imaginación de un propósito. Un gran poeta español ha escrito estos dos versos inolvidables:

De toda la memoria sólo vale
El don preclaro de evocar los sueños,

que, forzando acaso un poco su sentido, podemos referir a las reflexiones que vamos exponiendo. La memoria esencial es la de nuestra intimidad más recóndita. Y en esta intimidad, lo más propio e inalienable es el perfil de nuestro ser tal como nos proponíamos que fuese, el curso de nuestra vida tal como lo anhelábamos. Y ambos, naturalmente, son tanto más nuestros cuanto con más clara visión los hayamos elegido y con más resuelta decisión los hayamos prohijado.

Nada viene mansamente a nosotros, nada se nos da gratuitamente. En lo al parecer más pasivo en el orden espiritual, en las actividades receptivas, hay un esfuerzo de adecuación, una proyección nuestra hacia lo que debe llegar hasta nosotros, un allanarle el camino en una dirección determinada, algo en fin que equivale a una búsqueda. Pero lo normal es la búsqueda resuelta. El espíritu, tanto como la aptitud para advertir ciertas cosas, es la propensión a indagar en cierta dirección. La actitud espiritual se resuelve, pues, en un haz de actos espirituales.

La voluntad de realizar estos actos es el núcleo de la persona. Es decisión de realizarlos y, al mismo tiempo, de realizarlos según el valor. Los valores residen en un mundo aparte, ajeno a nosotros. En un vasto panorama, sólo visible para los ojos iluminados del espíritu, están como supremas categorías del valor lo noble, lo bello, lo verdadero... Pero hay ciertos valores que se establecen como intermediarios entre la persona y los demás valores: son los valores éticos, los valores que son como la propiedad de la persona, mediante los cuales la persona se articula con los restantes. Esta posición excepcional del valor ético ha sido puesta de manifiesto sobre todo por Max Scheler, quien llama significativamente a su libro capital *El Formalismo en la Ética,* una "fundamentación del personalismo ético". Es un error creer que lo ético constituye dominio aparte y cerrado en sí, y que a su lado se organizan, también cerrados y aparte, los demás dominios de valor: el

conocimiento, el orden estético, el orden jurídico... Como sucede con frecuencia, una ingenua y profunda adivinación, registrada en el uso lingüístico, se había adelantado a la comprobación reflexiva de la especial naturaleza de lo ético. Mientras se separaba conscientemente la eticidad de los otros dominios de valor, el uso común extendía la calificación de *bueno* y *malo,* valoraciones éticas, a todo el ámbito de los valores, y calificaba de bueno o malo un sistema científico o político, un libro o un cuadro, toda suerte de actitud o realización humana. Los valores éticos se afirman o realizan cuando afirmamos o realizamos cualquier valor, cuando nos ponemos de parte de ellos. La verdad *nos dice* que algo es o no verdadero, la justicia nos sirve de criterio para *saber* que algo es justo o injusto. Pero ni la verdad ni la justicia se nos imponen coercitiva y obligatoriamente. Obramos éticamente, acatamos y realizamos el valor ético, cuando, por ejemplo, nos decidimos por la verdad y la justicia contra lo que las contradice. Vemos que, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista de la persona, la eticidad goza de una especie de universalidad y preeminencia respecto a los demás mecanismos personales; es al mismo tiempo el núcleo más íntimo y entrañable de la persona, su substrato, su brújula, lo que le permite entrar en relación activa con todos los valores. El espíritu puede entrar en relación cognoscitiva con un valor; podemos reconocer, por ejemplo, que tal cosa vale o no vale, que vale más o menos que otra. Y en

seguida, si la persona dormita, si calla ante la voz más poderosa de nuestra subjetividad, podemos decidirnos contra el valor, prefiriendo, por ejemplo, el mero agrado sensible a la pura belleza, la acción injusta pero cómoda o provechosa, a la justa pero desventajosa o incómoda. A través de veinte siglos resuenan las palabras del poeta latino que reconocen esta situación frecuente: "Video meliora proboque, deteriora sequor". El limpio reconocimiento del valor es atributo plenamente espiritual, pero no es constitutivo de la persona si no va acompañado del momento ético. El foco de la persona es el permanente y apasionado "sí" a los valores que ante ella desfilan.

Por su esencia misma, los valores están fuera del tiempo. Pero el espíritu humano, que los descubre y los afirma, está en el tiempo, tiene historia. Breve, brevísima historia en relación con la historia de la psique y de la vida; historia que es un instante apenas en parangón con las vertiginosas edades astronómicas.

PERENNIDAD E HISTORICIDAD EN EL VALOR. INTEGRACIÓN Y DESINTEGRACIÓN DE LA PERSONA

Si algo ha contribuído a enturbiar el problema del espíritu, ha sido el afán indiscreto de afirmarlo a todo trance y sin medida ni crítica. "De mis amigos guárdeme Dios...", dice el refrán. Esta sustancia preciosa aparece tarde y se muestra todavía en dosis pequeñas. Su debilidad es una consecuencia de su

corta existencia: parece como si aun no estuviera acostumbrado a existir, como si no se sintiera todavía cómodo y seguro en el mundo. Pueblos históricos íntegros, edades históricas bien conocidas, han ignorado ciertos valores que ahora se nos dan con evidencia; el espíritu en ellos carecía del órgano adecuado para captarlos. Los valores en sí carecen de historia, pero podría trazarse la historia del descubrimiento de los valores, y esta historia se identificaría con la del espíritu.

El descubrimiento de un valor antes invisible es un acto de genialidad efectiva, personal o colectiva. Los puros valores de conocimiento acaso hayan sido descubiertos por los griegos en fecha que podría fijarse con relativa aproximación. Pero hecha por primera vez esta experiencia por un hombre o por un pueblo de excepción, es aprovechable para los demás dadas ciertas condiciones. La historia del espíritu tiene sus héroes, que son cuantos han descubierto valores nuevos, cuantos han afirmado los valores ya hallados con valerosa energía. Ellos son los maestros y los guías. A la zaga van los que para ver necesitan que se les señale con el dedo y se les diga: mirad ahí. Más atrás aún, los que ni aun así ven nada. Porque hay la ceguera para los valores, la incapacidad para ir más allá de lo que en el hombre es individualidad, psique, inteligencia utilitaria, moral de la conveniencia.

La admisión y la afirmación de los valores es esencial a la persona. Pero la persona, naturalmente,

participa de la relatividad histórica del espíritu. No puede afirmar sino los valores que penetran en su campo visual. Lo habitual es que un valor prepondere, se nos dé con mayor evidencia, y llegue a teñir con su peculiar colorido toda nuestra concepción del mundo. Eduardo Spranger y Enrique Rickert, entre otros, han puntualizado esta constitución de una especial visión del mundo a partir de un valor predominante. Spranger ha distinguido seis tipos de personalidad, tipos puros o ideales, que en la realidad no se dan nunca, pero que sirven para comprender los diferentes ejemplares efectivos de persona: el hombre teórico, el económico, el estético, el social, el de poder y el religioso. Describe la conducta de cada tipo e indaga cómo se constituye, alrededor del valor respectivo, el mundo peculiar de cada uno. Estudia, pues, de acuerdo con el método elegido, en cuanto orbes cerrados, el de cada tipo personal, como si el artista fuera artista solamente y el hombre de acción nada más que hombre de acción, insistiendo, por otra parte, en que la realidad nos muestra tipos siempre mixtos. Conviene agregar que la investigación de Spranger es de carácter psicológico y ético, y no coincide por lo mismo en toda su extensión con el punto de vista exclusivamente filosófico desde el cual encaramos en esta exposición el problema de la persona. También para Rickert cada valor origina una peculiar concepción del mundo; intelectualismo, esteticismo, moralismo, denomina él a las concepciones del mundo organizadas alrededor de los va-

lores verdad, belleza y eticidad respectivamente. Rickert, como Münsterberg y otros filósofos recientes, resuelve la filosofía en filosofía de los valores, y ha contribuído eficazmente a iluminar muchas de las oscuras cuestiones que plantea el problema de los valores y el de la cultura.

Los valores, en cuanto afirmados y realizados históricamente por el hombre, dan lugar a los complejos valiosos, que llamamos bienes y componen el mundo específicamente humano de la cultura. Espíritu y cultura entran entre sí en relaciones complejas. El espíritu crea la cultura, pero a su vez es sostenido y alimentado por ella, se afirma en ella como en terreno sólido para lanzarse a nuevas aventuras, a inéditas creaciones que son nuevos descubrimientos o realizaciones de valores. El conjunto de los bienes de conocimiento, de las verdades obtenidas, por ejemplo, es el ambiente natural de nuestra facultad cognoscitiva, la educa, la desenvuelve, la incita a actividades originales. Cada cara de nuestro ser espiritual se sumerge en el correspondiente conjunto de bienes acumulados, se familiariza con ellos, los convierte en sustancia propia y en su trato se robustece. Este apoyo y este estímulo que la cultura presta al espíritu, constituyen el lado positivo de su relación con él. Pero existe también una relación aparentemente negativa, y otra que lo es en efecto. Es frecuente la errada creencia de que la densa masa de bienes culturales entorpece nuestra libre marcha, y que iríamos más ligeros si no nos saliera al paso

a cada momento. El espíritu se engaña entonces, como la paloma de que habla Kant en la Introducción a la *Crítica de la Razón pura* podía engañarse al sentir la resistencia del aire, imaginando que volaría más rápidamente en el vacío. Pero la cultura tiene también un componente que es obstáculo para el espíritu, impedimento que continuamente debe superar. Los bienes logrados quieren imponer su estilo a los venideros, abren cauces que pretenden hacer valer como los únicos caminos lícitos. Y la libre y viva actividad espiritual pelea así, no con los bienes mismos, sino con la dirección que estos bienes quieren obligarle a seguir. La lucha se establece, por tanto, dentro de cada particular dominio. La capacidad de creación lingüística combate contra el dogmatismo gramatical; el don estético, contra todas las retóricas; la viva conciencia jurídica, contra el derecho codificado; el ímpetu hacia la renovación del saber, contra los métodos admitidos. Pero nótese que no son los bienes mismos, la efectiva cultura, lo que así coarta al espíritu, sino la injustificada prolongación de estos bienes en normas o estilos a los que toda futura adquisición deba subordinarse.

Cada faz del espíritu necesita, pues, del ámbito de bienes correspondiente, y sólo vive con plenitud sumergida en él. Y lo mismo ocurre para la persona en cuanto estructura, para el centro espiritual que afirma el valor. La persona necesita vivir en la comunidad de las personas, recibir de ellas incitación y sostén, ejercitarse y perfeccionarse mediante la imi-

tación ejemplar y la superación. Los valores éticos son valores de persona y sólo en la persona se encuentran. La experiencia externa, por decirlo así, de los valores éticos, la frecuentación de estos valores, sólo en el reino de las personas es posible. De aquí esa desintegración y aun disolución de la persona cuando falta la convivencia personal, y el robustecimiento cuando la relación personal es próxima y frecuente.

El individuo establece con su contorno y con los demás individuos únicamente relaciones de hecho; no comprende un "deber ser" más allá de lo que efectivamente es. La persona, en cambio, se interesa ante todo por lo que debe ser, tanto para estimar lo que es como para aspirar a lo que no es todavía.

Si en el hombre se ve sólo al individuo, la sociedad se interpreta como un tejido de relaciones de hecho. Es el punto de vista de Hobbes. Como no hay nada que deba ser, como sólo es real lo que es efectivamente, el derecho en sí no existe; dicho de otra manera, el hecho se convierte en el único derecho. La esfera de derechos del indíviduo coincide originariamente con la esfera de sus apetencias naturales. Y como estas esferas, para los distintos individuos, se cortan entre sí o se superponen, los individuos están en conflicto permanente: el hombre es un lobo para el hombre. La sociedad y el Estado existen en cuanto coartamos artificiosa y utilitariamente estos derechos omnímodos a cuanto se apetece, para hacer posible la convivencia. Hay que ponerle bozal y cadena al

lobo, y debe haber, por conveniencia vital de los lobos mismos, una mano fuerte capaz de hacerlo. El absolutismo naturalista de Hobbes deriva consecuentemente de no haber advertido en el hombre sino el polo individual; de no reparar en que es también persona.

Una apreciación realista parece justificar la posición de Hobbes. El hombre es más frecuentemente individuo que persona; la preponderancia del centro individual se da en muchos más hombres que la del centro personal. Es una innegable situación de hecho. Pero el espíritu es también un hecho, y su dignidad lo pone por encima de los otros; es indispensable contar con él. Su escasa cantidad, podríamos decir gráficamente, se compensa con creces con su inestimable calidad, y de cualquier modo, hay que renunciar en estas cosas al torpe criterio cuantitativo. Toda sociedad humana, por el hecho de serlo, es al mismo tiempo sociedad de individuos y sociedad de personas, es decir, conflicto de intereses materiales y coincidencia de intereses ideales. Porque los individuos, según la comprobación de Hobbes, están entre sí en colisión constante; pero las personas, aunque distintas, coinciden en la afirmación del valor, en la creación de bienes. En toda sociedad está implícita la obligación de ser cada vez menos sociedad de individuos y cada vez más sociedad de personas. La personalidad es la cumbre suma a que podamos remontar, la "suprema dicha de los hijos de la Tierra", como dice Goethe por boca de Suleika en los versos inmor-

tales del *Diwan*. Toda sociedad, todo Estado no tienen fin más alto que preservar y fomentar la personalidad creando el clima favorable. Y un ingrediente esencial en este clima en que la persona amanece, se desenvuelve y se afianza, es la libertad. La libertad es indispensable a la persona, es su derecho primario, porque la persona no es sino la libre afirmación del valor. No hay persona sin afirmación del valor, pero esta afirmación no es personal si no es libre, si no surge espontánea de los senos de la persona.

PÉRSONA Y TRASCENDENCIA

En unas pocas indicaciones que vienen a ser como el núcleo esencial de su bello libro *El puesto del hombre en el Cosmos,* define Max Scheler el espíritu ante todo por su autonomía frente a lo orgánico, por su incondicionada independencia. El animal —por lo tanto, el hombre en cuanto animal— tiene "medio", esto es, un contorno en función de sus propias exigencias vitales, determinado por los intercambios *efectivos* que con él establece, recortado en la realidad infinita de acuerdo con un canon preciso; el espíritu —el hombre en cuanto centro espiritual— tiene "mundo", una perspectiva por la que se interesa ajeno a cualquier móvil de cercana o remota utilidad, un paisaje que se aspira a que sea el de la total realidad misma. "Espíritu... es *objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos.* Y diremos que es "sujeto" o portador de espíritu aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal".

El principio vital y el espiritual coexisten en el hombre; esta coexistencia otorga al ser del hombre

y a su peculiar aventura —la historia, la cultura— su extraño cariz. Si denominamos "individuo" al hombre en cuanto unidad psicofísica, y "persona" al hombre en cuanto ente espiritual, se advierte con claridad la índole de la inversión que la espiritualidad introduce. El individuo se constituye permanentemente en corazón de su universo, en centro de un sistema absoluto de coordenadas. Las visuales que proyecta sobre las cosas son como hilos con los cuales las ata a sí, hilos tensos que tiran de las cosas. El individuo es centralizador en provecho propio; crea un campo de fuerza centrípeto a su alrededor. En la persona, entre otras aparentes paradojas, se da el contraste entre la centralización y la dispersión; el espíritu es unidad y al mismo tiempo la más volátil sustancia de este mundo, y su volatilidad no obsta a su permanencia. La persona tiende sobre las cosas visuales que son como radios rígidos de acero: mantienen a cada cosa a su justa distancia. El espíritu, el ente personal que lo encarna, es expansivo, centrífugo; va hacia las instancias que se le presentan o que presiente —individuos, personas, valores, cosas— con un interés limpio de cualquier afán de apropiación. Podría decirse que su propensión más constante es estatuir en la realidad un orden de derecho y erigirse en su garantía— contra el régimen de fuerza egoísta que procura imponer el individuo. El individuo comienza por negar tácitamente a todos los objetos su sentido propio, para atribuirles en seguida un sentido funcional, una especial significación en

vista de su conveniencia; sean los que fueren estos objetos, sólo ve en ellos "cosas para él", instancias en el área que aspira a colonizar en su beneficio. Ignora las personas y trata de someter los demás individuos a sí. La persona procede a la inversa, se interesa por todos los objetos y averigua qué son en su realidad intransferible y última. A cada ente le pregunta por su ser o por su esencia, y, según el caso, asume ante él la postura ética, estética, religiosa. Y entre estos objetos de su interés están los individuos. En parte, la debilidad *efectiva* de la instancia personal respecto a la individual, depende de que el individuo desconoce a la persona, y la persona se preocupa de los derechos del individuo. La persona se enriquece mediante esta especie de sucesivo traslado a cada centro externo, que le hace participar en mil maneras diferentes de ser, que le proporciona una serie indefinida de avatares. Todas las actitudes espirituales, personales, se caracterizan por un singular comportamiento respecto a los objetos, que los respeta, los deja intactos —con la salvedad importante que se mencionará en seguida. El individuo devora o esclaviza; siempre destruye algo, sea el objeto mismo, sea su ley, su sentido, su autonomía. Un ejemplo trivial: Ante un mismo ejemplar, el individuo dice: "Es un pescado" — y la serie comienza por el anzuelo, sigue en el toma y daca del mercado, y termina con la asimilación del animal; la persona dice: "Es un pez" —y la serie comprende las operaciones de conocimiento que pueden llegar hasta

ejemplificar en el animal toda una teoría de la vida... En el primer caso el animal ha caído en el campo centrípeto del individuo insaciable; en el segundo, el ímpetu personal de saber se ha instalado en él, ha pugnado por llegar a los últimos escondrijos de su estructura, ha avanzado en marcha centrífuga, en esa sorprendente fiebre de enajenación o autoextrañamiento que es atributo de la espiritualidad.

De aquí que sea, como se dijo antes, propio de la persona estatuir un orden universal de derecho y garantizarlo. Este orden tiene dos sectores. En primer lugar está el *reconocimiento* de lo que es, en los dos sentidos que tiene la palabra: en el de toma de conocimiento sin otro acicate que el saber mismo y la íntima plenitud que nos proporciona, y en el de aceptar y dar por justificado lo que es, por la sola razón de ser —salvo la excepción a que me referí antes, y que viene a continuación. En segundo término, el *reconocimiento,* también en los dos sentidos apuntados antes, del orden del valor, sustentáculo del orbe de lo que debe ser. Por su naturaleza misma, esta instancia es superior a la otra, y debe imperar sobre ella cuando coinciden en una situación. La persona respeta lo que es, salvo que no sea lo que debe ser. Esta intervención activa para imponer lo que debe ser es la acción ética. Y la individualidad suele justificarse asumiendo visos de personalidad. Inglaterra se nos muestra en la historia como un individuo colosal que se apropia

para su uso y goce una parte considerable del Planeta; si bien como un individuo que es además persona. La hazaña poética de Kipling ha consistido en darnos una visión bien distinta, en presentarnos el Imperio como un orden, y a Inglaterra como la persona gigantesca que lo establece y vigila.

Con esto se advierte bien que los individuos viven, tienen que vivir, por su ley misma, en perenne conflicto. Hobbes basó su teoría política en un lúcido análisis de esta situación olvidándose de las personas. Las esferas de acción de los individuos son secantes entre sí, la interferencia ocurre entre ellos necesariamente a cada paso. Los hilos que desde cada centro individual van hasta las cosas, tiran de ellas en encontradas direcciones, y se crea un estado de violencia que sólo cesa si una violencia superior impone un orden forzado: es la solución de Hobbes. Las personas, por su parte, dan lugar a una situación completamente distinta. Por su manera de ser, no hay entre ellas conflicto, sino coincidencia; es una consecuencia inmediata de su orientación objetiva. Tienden hacia los objetos, según la imagen empleada antes, varillas rígidas que mantienen a cada objeto en su posición exacta: la diversidad de estas varillas, su vario punto de origen, no suscitan antagonismos entre los centros personales. Y si hay acción modificadora, intervención, tampoco se origina conflicto entre las personas, porque todas la ejercen en función de valores universales.

Individuo y persona coexisten en el hombre; las

relaciones entre ambas instancias, complicadísimas por cierto, no interesan por el momento en esta nota esquemática. En mi opinión, persiste una apreciación insuficiente de estas relaciones, un falso realismo, que sobreestima el factor más inmediato y tangible, el momento individual. El pensamiento común tiende a reducir las instancias superiores a las inferiores, a explicarlo todo desde abajo. Subsume el valor en el ser, lo espiritual en lo meramente psíquico, lo psíquico en lo biológico, lo biológico en lo material. Si hubiera una esfera más baja, se apresuraría a desleír en ella lo material. En los asuntos que atañen más directamente al hombre, lo que se piensa o se cree de algo, sea verdadero o falso, se convierte en un factor efectivo al lado de la situación real a que se refiere. El prestigio del individuo se refuerza por la habitual creencia en su mayor realidad en comparación con la persona. El individuo, se opina, es lo existente; la persona es una ficción, una imaginación. Sería una ilusión tan vaga como peligrosa desconocer la poderosa energía de la individualidad. Pero acaso hay en la persona más fuerza, y sobre todo más posibilidad de fuerza, de la que se le reconoce de ordinario. Acorralada por el individuo, asustada por una especie de "bluff", yace soterrada; para que se liberte y actúe hay que incitarla a que adquiera conciencia de su derecho, hay que sacarla a luz mediante una adecuada mayéutica, mediante una política de estirpe socrática. En el plano de la individualidad, la alternativa in-

dividualismo-totalitarismo no ofrece una salida aceptable, porque la pugna individualista sólo se suprime en el totalitarismo por el aplastamiento. En el plano personal, no hay alternativa, no hay contradicción entre la unidad y el todo; no es indispensable explicar esto después de lo dicho. Y si alguien, arrastrado por una ternura un tanto desplazada, intentara una defensa del individuo, una justificación de su derecho ante la hegemonía de la persona, habría que recordarle que es inútil, ya que se ha definido la persona como la instancia creadora y mantenedora de un orden universal de derecho, de un orden en que al individuo se le reconoce y respeta, pero subordinándolo a lo que está sobre él. Tras la superación por el pensamiento actual de tantos realismos más o menos ingenuos, de tantos seudo-empirismos, convendría rever este falaz realismo, este falso empirismo político que sólo cuenta con el individuo. Tarea utópica, se dirá; acaso, pero vale la pena intentarla. Por otra parte, ya han partido valerosamente en busca de la persona, con intención política, unos cuantos equipos.

Lo que interesa subrayar en esta ocasión, es un tema perfectamente delimitado: la irrefrenable tendencia de la persona a trascender, la esencia trascendente de la persona.

El individuo atrae a sí todos los objetos que entran en su zona de influencia; procede como esas hormigas que construyen un embudo con el vértice en la boca del hormiguero, por el cual se deslizan

fatalmente sus víctimas. Desconoce o desprecia las personas, somete o intenta someter a sí los individuos, desprecia los valores o los tuerce a su placer, ve en todo lo demás materia utilizable. Su inclinación inmanentista es evidente y característica. Crece y se desarrolla en la medida en que se apropia sustancia externa, en la medida en que la inmanentiza.

La persona funciona como un haz de movimientos trascendentes; es pura trascendencia. Su ser es trascender. Trasciende hacia las cosas en el conocimiento, en la delectación estética; trasciende hacia los valores. Trasciende especialmente hacia las demás personas, porque así como al individuo le es consustancial la negación de los demás individuos, pertenece a la esencia de la persona afirmar las otras unidades personales. La religiosidad personal es igualmente un puro trascender hacia Dios, mientras que la religiosidad del individuo es un mero afán de conciliarse los poderes sobrenaturales, un ensayo de introducirlos en la órbita de sus intereses, de inmanentizarlos.

Si consideramos la espiritualidad, que en su forma viva cuaja en la persona, la esfera más elevada del ser real, temporal, se nos aparece la sospecha de que en la escala de los modos del ser, a mayor altura corresponde mayor capacidad de trascendencia. En la espiritualidad, esta trascendencia, como logro o como impulso, como movimiento o como dirección, es total: el espíritu se realiza trascendiendo. Veamos lo que sucede en la esfera inmediatamente inferior,

en la vital o psicofísica. Las unidades, los individuos obedecen a una estricta tendencia egocéntrica, apropiadora, inmanentista; pero el torrente vital que estos individuos componen, como todo, como flujo, también es de índole trascendente; podría decirse que el inmanentismo individual se aprovecha para un total trascendentismo. La vida se trasciende continuamente, se derrama de su propio cauce, se proyecta osadamente hacia adelante; quizá el error de las teorías evolucionistas de corte darwiniano haya sido ignorar esta trascendencia del flujo vital, y haberse fijado como meta una interpretación ceñidamente inmanentista de la vida. Quede para otra vez decir algunas palabras sobre la realidad material, física. Y, para terminar estas apuntaciones, recuerde el lector todos mis "quizás", todos mis "acasos". Mi oficio no es dogmatizar, ni acostumbro dar por seguridades mis probabilidades. No pienso renunciar nunca a un derecho que es para mí uno de los más indudables del meditador, y que no excluye ciertas incomodidades: el derecho a la duda [1]).

1) En mi *Programa de una filosofía* ("Sur", Nº 73) he dado el primer bosquejo de una interpretación de la realidad con la idea de trascendencia como clave . Ver también mi escrito *Temporalismo* (en el volumen *Filosofía contemporánea*).

EL PRESENTE INVIOLABLE

EL PRESENTE INCOGNOSCIBLE

Cuando por primera vez nos dijeron que de las estrellas sólo conocemos un pasado que es a veces remoto, porque la luz que nos trae sus noticias ha de atravesar fabulosos espacios hasta llegar a nosotros, experimentamos una sorpresa teñida al principio de incredulidad; pronto desapareció la incredulidad para dejar el sitio a un sentimiento de estupor, de desconcierto. Porque la situación es tan extraña como alarmante. El techo azul del cielo, ni existe como una cúpula enorme y perfecta, ni es tampoco azul, ni más ni menos que el blanco y el carmín de doña Elvira. Pero cuando nos roban esa ilusión, nos ponen en su lugar la realidad del aire y de los juegos de la luz; y cuando le adivinamos a doña Elvira su secreto, lo que hemos de anotarle en su cuenta no es sólo el dinero que ha gastado en colorete —como dice con ligereza e injusticia el poeta— sino ante todo un ansia de perfección, un cierto imperativo categórico peculiar de la mujer, que si retoca la fachada y aun cubre con revoque

las grietas, antes ha contribuído a levantar sólidamente, en verdad y en esencia, el edificio admirable de la femineidad. Nos queda, pues, algo o mucho, cuando nos roban el cielo azul de nuestra infancia o los rostros femeninos de nuestra adolescencia. Pero no nos queda nada, nada sino un negro agujero, cuando imaginamos que una muy posible conflagración haya pulverizado hace tiempo la estrella que refulge en la noche ante nuestra mirada. Entonces no hay únicamente un engaño inofensivo, y menos un engaño compensable, un hurto del que nos podamos resarcir. Más bien el engaño parece burla trágica, porque contrapone a la inexistencia posible una presencia con todos los visos de la más segura certidumbre. Acaso el astro que contemplamos ha desaparecido hace tiempo, y la imagen que de él nos llega es como la última carta del soldado, que leen los familiares evocando el rostro y los gestos habituales del ausente, cuando ya está muerto.

No es necesario que la estrella haya sucumbido para que su conocimiento tenga ese carácter de falso informe. La vemos ahí, patente, y eso que vemos no es lo que es ahora, sino lo que fué. No vemos, pues, sino estrellas muertas, las estrellas de un instante hundido sin remisión en el abismo de lo que ya no existe. Contemplamos un pasado, ni más ni menos que si pudiéramos ver con nuestros ojos, en nuestro 1942, mientras se precipita la historia de nuestro presente, la apertura del Canal de Suez o la batalla de Waterloo. La fantasía científica no ha dejado de

urdir ensueños aprovechando esta extraña confabulación del tiempo con la distancia.

Lo macroscópico, con su gruesa y tangible evidencia, se ha adelantado, como suele, a lo microscópico, y no se ha reparado —por lo menos, no lo suficiente— en que todo conocimiento de realidades se somete a la misma inexorable condición y es necesariamente estelar. No conocemos, no podemos conocer sino el pasado; todo saber es historia. Tarda la luz que nos trae la visión de las cosas; tarda el proceso cognoscitivo que nos las representa. Lo que vemos, lo que tocamos, no es ya; era. No podemos aprehender en el mismo instante en que se producen la salida del sol ni la caída de la piedra, el último suspiro de la madre ni la primera sonrisa del hijo. Los datos obtenidos por el físico en el laboratorio reflejan un pasado que, desde cierto punto de vista, sólo difiere del pasado que averigua el historiador en ser un pasado más próximo: mera cuestión cuantitativa.

Puede argumentarse en contra que conocemos el presente, puesto que conocemos el porvenir, por lo menos en las grandes líneas de su acontecer físico, tal como lo prefiguran las leyes naturales. El mecanicismo se engreía con el supuesto absolutismo de las reglas que prescribía a la realidad; el ingenuo y arrojado cientificismo del siglo XIX refrendaba tal creencia y la convertía en uno de los principios capitales de su concepción del mundo. "La inmutabilidad de las leyes de la naturaleza es tal, que nunca

ni en parte alguna sufre excepción", sentaba Büchner, después de consignar que los hombres de ciencia admiten esa inmutabilidad como una verdad axiomática (*Fuerza y materia,* 1855, cap. VI); nadie puede entender hoy cómo se concilia la pretensión universalista y axiomática de este y otros principios por el estilo del cientificismo, con la reiterada exigencia de atenerse a los hechos y partir de la observación. La ley, si las observaciones son justas, las recapitula y vale con certeza en tanto es recapitulación; su proyección hacia lo no observado o lo aun no sucedido, no puede pasar de una presunción, y todo ello dejando de lado las incertidumbres de la actual física atómica. La verdad es que el cientificismo albergaba por lo menos un cincuenta por ciento de racionalismo dogmático, de un racionalismo olvidado de Hume y de Kant. No, no conocemos nada de lo porvenir; lo presumimos con razones muy atendibles, lo que es asunto bien diferente. También se puede argüir que hay un saber firme e indudable del futuro: el que asienta en las determinaciones matemáticas de la realidad, que nos permite previsiones ciertas. Sin duda, como estricto saber de esas determinaciones en sí, la aseveración es irreprochable; conocemos sin atenuación relativista las formas o entes intemporales de la lógica y de la matemática, y por lo tanto aquello que en la realidad se supedita a esas formas o condiciones. Podemos predecir que siempre y sin posibilidad de error, tres manzanas más dos manzanas se-

rán cinco manzanas; pero ha de agregarse: en el caso de que haya manzanas —porque nadie puede estar seguro de que mañana siga habiendo manzanas en el mundo. Los casilleros formales, lógicos o matemáticos, compulsan a los hechos en cuanto ingresan en ellos; pero a los hechos mismos no los podemos pensar sino contingentes. El truco racionalista para suprimir la contingencia consistía, como es bien sabido, en resolver la realidad en sus determinaciones formales, en pensar el cosmos como una geometría en acción; no otra cosa era, en sus intenciones profundas, el mecanicismo, flor y remate de la empresa de total racionalización acometida por la mente racionalista. Descartes —como antes, a su modo, Parménides— decidido a pensar consecuentemente la realidad según la "ratio", reduce la materia a espacio, esto es, a la nada concebida en las tres dimensiones ideales de la espacialidad: la sustancia física se trasmuta en tres perpendiculares. La materia se resuelve así en la condición intuitivo-formal de su existencia, en su mera posibilidad.

Ahora sabemos muchas cosas que van contra estas ilusiones, abiertamente sostenidas unas veces, y muchas más secretas, implícitas y aun ignoradas para los mismos que las profesaban, hasta el punto de que muchos de ellos se hubieran sorprendido al descubrírselas y reprochárselas. No hay manera de pasar de la posibilidad pensable a la realidad concreta, como demostró Boutroux. Y si la realidad puede pensarse lógicamente según sus esencias, es

con la condición de que antes se nos den empíricamente las cosas cuyas esencias maneja la razón. No hay otra necesidad absoluta que la de las formas vacías. Lo que es, la viva realidad, atestigua su autonomía proponiéndonos, como primer problema, el de su misma aparición.

Y tanto esa aparición como los modos de lo real, sólo se nos dan en la comprobación, fáctica o esencial. Salvo la vacua posibilidad, no conocemos sino lo que ha sido, lo que ya en rigor no es. Todo saber es retrospectivo; toda actitud de conocimiento supone en el sujeto una mirada dirigida hacia atrás.

EL PRESENTE INASIBLE

El presente incognoscible es también el presente inasible: no hay manera de incidir en él *en cuanto presente*. Cualquier propósito de intervención en el presente mismo llega fatalmente tarde. El presente es como un pez resbaladizo que ya no está al alcance de la mano cuando ésta se cierra para atraparlo; porque mientras suceden nuestra consideración y decisión y el subsiguiente movimiento de la mano, pasa el tiempo y huye la presa. Cualquier propósito de mudar el presente ya dado fracasa en la imposibilidad.

Y sin embargo, no tenemos para nosotros sino el presente. En ese presente incognoscible se da todo conocimiento; el vasto cuadro de lo pasado se rea-

liza y concentra para nosotros en el átomo impalpable del tiempo actual, y aun se constituye obedeciendo a las imposiciones que el invisible presente le dicta. Y también en el presente se urde y realiza cualquier conato de influir sobre la realidad, la extraña o la de nuestro propio cuerpo. Pero el proyecto de acción nunca toca a lo que le es contemporáneo. Toda acción prevé una coincidencia, la calcula. El aviador suelta su bomba antes de pasar sobre su blanco; cuando la bomba estalla, él ya está lejos. Parecidamente, aunque no en rigor del mismo modo, ocurre toda acción. Cuando la decisión se produce en la voluntad, aquello sobre lo cual obraremos es un futuro en vías de ser presente. Nuestros mecanismos de intervención en la realidad consumen tiempo hasta tocar su objetivo, y si el objetivo se pone a su alcance es porque no ha llegado antes ni después, sino en el instante justo en que la acción en marcha cae sobre él. Obrar es siempre, tanto como hacer, prever, y obrar con justeza es ante todo prever con exactitud. Ortega ha mostrado con mayor evidencia que nadie este fatal futurismo de la acción, que trae consigo el programatismo consustancial con toda vida humana.

Ninguna acción elude tal condicionamiento. Nuestras comunes acciones cotidianas aprovechan una masa incalculable de saber práctico, consciente o funcionalizado. La previsión científica presupone ese salto en el vacío que da toda ley empírica, inductiva o estadística, ese lanzarse sobre lo que no es aún,

abrazándose, como el náufrago a la tabla salvadora, a la convicción de que el curso de las cosas es continuo y homogéneo; creencia que no puede ser, a su vez, sino la prolongación hacia adelante de una comprobación referente al pasado. Y cuando no nos valemos de leyes empíricas, sino de seguridades que nos parecen mucho más firmes, de las puras regulaciones lógicas o matemáticas, la previsión basada en ellas es infalible sólo en cuanto concierne a la determinación formal misma. Para insistir en un ejemplo anterior: podemos estar seguros de que, si hay manzanas, dos manzanas más tres manzanas serán cinco manzanas. Pero nunca estaremos seguros de que haya manzanas en el instante subsiguiente a aquel en que las hemos comprobado. El mundo puede estar organizado de tal modo, que a partir de cierto momento las manzanas se disgreguen y aniquilen. No sólo no podemos, pues, obrar directamente sobre lo actual, sino que, al preparar y encauzar la acción para que caiga en la coyuntura debida sobre un presente que es aún futuro cuando la acción comienza, de ninguna manera nos son dadas garantías de que ocurrirá lo previsto. Y el encuentro mismo de nuestra intención en obra con la realidad, el cumplimiento de nuestra acción, sólo lo percibimos con retardo, cuando ha pasado ya.

En resumen: No conocemos nunca el presente, que también, en cuanto actualidad, evita toda intención simultánea de ingerencia en él, la elude en su fuga. Toda acción se lanza de antemano, para que caiga a

su tiempo sobre el presente, en una buscada coincidencia que sucederá o no según el cálculo previo sea acertado o erróneo. Y el acierto o error de nuestro cálculo no lo conoceremos sino cuando ya sea pasado, porque sólo visión de pasado es capaz de proporcionarnos el conocimiento.

EL PRESENTE IMPENSABLE

Este presente incognoscible e intangible, que sólo conocemos en cuanto pasado, y al cual sólo apuntamos en la acción, decidida o comenzada, en cuanto futuro, es también impensable. Ya lo advirtió remotamente San Agustín, y conviene no olvidarlo. Nuestra razón —o nuestra exigencia de cabal racionalidad— no puede concebir el tiempo sino como una dirección viva y móvil, como una fluencia unidimensional que viene del futuro, pasa ante nosotros y escapa vertiginosa hacia el pasado. En este curso irrestañable de la sucesividad, cualquier magnitud se nos ofrece como lineal, y en ella separamos algo que ya pasó, algo que goza de la actualidad y algo que no ha llegado todavía; pero la magnitud recortada como presente, por pensarse también como lineal, reproduce en sí la misma tripartición, por pequeña que se imagine. El único recurso para eliminar la dificultad y terminar con estos sucesivos empequeñecimientos del presente, consiste en pasar al límite, plantearnos sin reparo el caso extremo, y pensar el presente como

la mera divisoria entre pasado y futuro. Nada más correcto si vamos en demanda de la estricta inteligibilidad. Y al punto brota la paradoja. Pasado y futuro no son para nosotros sino dos nombres de la inexistencia: la existencia abolida y la existencia esperada. Y he aquí que estas dos temporalidades inexistentes son las que se nos muestran con cuerpo o dimensión, mientras que la temporalidad viva, el presente, se nos manifiesta como una simple señal o marca de separación entre ellas. Cualquier tentativa de intelección última del tiempo arriba a este extraño resultado.

Si admitimos este resultado del análisis racional, la realidad, y ante todo la realidad que somos nosotros, se nos presenta en una situación evidentemente extraordinaria. Por un lado, la posibilidad en trance de encarnarse, de concretarse y cuajar en existencia, asciende hasta la especie de cumbre donde se da toda existencia, la de la viva actualidad, para despeñarse en seguida en la honda sima de lo pretérito. Y esa cumbre, asiento o soporte único de lo que es, no es sino un punto sin espesor o un filo agudo, donde la existencia realiza su peligrosa acrobacia, su peculiar ejercicio, consistente en erguirse durante un ápice de tiempo —de tiempo sin tiempo— para precipitarse de inmediato y sin retorno.

En esta —según la versión racional— afilada arista, se realiza la existencia, se afirma lo real. Ahí se cumple el misterio del hombre. Y uno de los aspectos de este misterio del alma es el ansia de abrazar y contener en sí toda temporalidad, todo el ilimitado tiempo pasado y por venir, que es como si quisiera encerrar la línea infinita de la sucesión en ese presente que la razón reduce a la condición del punto geométrico. En ese átomo, imponderable para la "ratio", palpita la eternidad.

El hombre está en la historia de un modo muy particular; no como si la historia le fuera externa y accesoria, sino más bien porque antes de estar él en la historia es la historia la que está en él; esto es, en cuanto él mismo es un ser histórico (Dilthey). La rotunda afirmación debe, sin embargo, acompañarse de una salvedad: la historicidad acaso no separe al hombre del resto de la realidad aunque sea cierto que en él ocurre en manera total e incomparable. Es presumible que la historicidad sea nota común a toda la realidad, y que la ahistoricidad de la naturaleza, supuesta ante todo en la naturaleza física, provenga de un error de apreciación, consecuencia de una aprehensión insuficiente corroborada por el tradicional intemporalismo. Pero el hombre no es historia únicamente porque en él se condense efectivamente el pasado, y resuene en él con mil ecos y aun

componga la leve o espesa sustancia de su alma. Es historia también porque procura extender su conciencia personal a conciencia del pasado, y no reposa ante los nudos de oscuridad que le ofrece el pretérito, como si un deber esencial le obligara a llevar a luz de saber explícito aquelio que en él alienta y resuena implícitamente. Y aun si quisiéramos arriesgar una suposición sobre la fecha en que amaneció el espíritu sobre la Tierra, no se nos ocurriría nada mejor que decir: cuando por primera vez en una psique se dió hambre de historia.

La raíz y motivo de tal aproximación o aparejamiento de humanidad con consciente historicismo, parece estar en la propia índole del hombre. Si bien el hombre no es meramente espíritu, es el espíritu lo que le distingue y peculiariza, el ingrediente que, aun dado en mínima dosis, lo eleva sobre la animalidad. Y el espíritu es la psique que rompe su cáscara y se distribuye por el todo; algo así como el alma, hasta entonces privada y particular de un ente, que aspira a ser alma de la totalidad, sin dejar por eso de residir en su acostumbrada sede. El espíritu es el alma universalizada, como lo atestigua el fundamental mandamiento ético, que ordena obrar, no según el individuo concreto, sino según la comunidad ideal de las personas; es la conciencia que ambiciona ser conciencia de cuanto hay y hubo, y hasta —esto ya en manera más indecisa y confusa— cierta impresión o sentimiento de universal responsabilidad. Con el espíritu, la realidad va creando su centro de referencia

y autoconciencia, se recoge sobre sí misma para simultáneamente volverse sobre sí y autoposeerse. La definitiva trascendencia que —en mi opinión [1])— es connatural con el espíritu, explica bien ese derramarse por el todo de la instancia espiritual, ese atender a todo y vivir en intención de todo, sin renunciar a su carácter personal, antes bien constituyendo la persona misma mediante la unidad de origen y sentido de los actos trascendentes, que dan lugar a una autoconciencia superior en amplitud y profundidad a la mera autoconciencia psíquica del individuo con su contorno referido prácticamente a sí mismo. Y así como esta conciencia individual (del "individuo") es inconcebible sin la memoria y aun asienta sobre ella, pues de otro modo no habría sino sucesivos momentos de conciencia incomunicados, así la conciencia personal o espiritual requiere la memoria universal, la de todo pasado sin excepción. Ya es muy instructivo el interés del espíritu por la historia: pero antes que cualquier inquisición o rebusca histórica, es sorprendente el supuesto o requisito previo del afán investigador, esto es, la restauración ideal del pasado como un territorio perdido que debe ser recuperado. El pasado, literalmente, no es ya; ni César ni Napoleón existen. Pero el espíritu les otorga una singular existencia: es como si los columbrara en un distante país al que sin descanso procura aproximarse, o en una penumbra que se esfuerza en iluminar poco a

[1]) Ver mis trabajos *Programa de una filosofía* y *Trascendencia y valor*, en la revista SUR, Núms. 73 y 92, respectivamente.

poco. La insigne beocia de la etapa anterior a la nuestra proclamaba solemnemente: "Nada se pierde". Lo cual, más o menos, quería decir: "Ni la materia ni la fuerza se aniquilan. Esto es lo único que interesa, porque sólo la materia y la fuerza existen realmente. Lo demás importa un bledo". A esta ligereza con ribetes de insulto, el espíritu responde: "Nada debe perderse, por lo menos para nosotros; no es lícito olvidar nada".

El hombre, Jano bifronte, mira al pasado con una de sus caras, trabaja en reproducir todo pasado en su presente, en introducirlo en él, reviviéndolo. Y al mismo tiempo vuelve su otra cara hacia el porvenir. No posee una tercera cara, no tiene órgano para el presente mismo. Su presente es funcional, es aquello mediante lo cual y desde donde conoce el pasado y emprende la colonización del porvenir. Sin duda *vive* su presente, y no vive sino su presente, pero ninguno de los contenidos de su presente, en cuanto intencionales, en cuanto algo más que puros estados ciegos, anida efectivamente en lo presente: son más bien los fantasmas de un presente ido o por venir. Cuando sueña, pone su ensueño en una pasada Edad de Oro, o en un futuro paraíso terrestre; cuando vela, no trata sino con ausencias.

TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA VERDAD, LA CLARIDAD Y LA PRECISIÓN

VERDAD, CLARIDAD, PRECISIÓN

La verdad, la claridad y la precisión son notas del conocimiento, aunque de rango diferente. La nota de verdad es indispensable para que el conocimiento sea propiamente conocimiento; todo conocimiento, por lo menos, pretende ser verdadero. La claridad y la precisión son condiciones deseables, pero el conocimiento puede ser tal, esto es, conocimiento verdadero, sin ser claro ni preciso.

Un examen profundizado de estas tres instancias y de las relaciones que entre sí mantienen, no se intentará en estas breves apuntaciones. Las indicaciones que siguen bosquejan apenas el asunto y quieren ante todo proporcionar una visión sumaria de la cuestión y destacar su importancia teórica y sus resonancias prácticas.

La *verdad* consiste en la conformidad de un conocimiento con la situación objetiva que enuncia; nos atendremos a esta interpretación prescindiendo de las demás que han sido propuestas y discutidas en la

filosofía. Planteada así la cuestión de la verdad, se advierte que sus dificultades no provienen de la verdad en sí, sino de la posibilidad o imposibilidad de comprobar la situación objetiva a que el conocimiento se refiere. Si tengo en mi mente estos conocimientos:

En mi habitación hay tres sillas;
me duele la cabeza;
dos más dos son cuatro;
el ser de las cosas es la Voluntad;
lo justo es superior a lo útil,

me es fácil reconocer la verdad o no verdad de algunos de estos juicios como indudable: puedo comprobar sin mayor trabajo si la situación objetiva corresponde a la enunciación. En alguno de estos juicios ocurren dudas sobre si es o no verdadero. Tal inseguridad no atañe a la verdad sino de rechazo, por la condición recóndita de ciertas situaciones objetivas que por uno u otro motivo rehuyen la comprobación. Para cualquier situación objetiva es indudable que puede haber conocimiento verdadero, aunque a veces esta posibilidad no se realice: nada obsta, en efecto, a la existencia de una enunciación que corresponda a la situación.

La verdad es, pues, una especial relación: la relación de conformidad entre un conocimiento y su objeto. Lo opuesto a la verdad es la falsedad. Un conocimiento es fatalmente o verdadero o falso: no hay grados, no existen términos intermedios. No hay, por tanto, verdades relativas.

Examinemos este punto de la relatividad en la verdad. Se suele decir que la verdad es relativa, porque lo que es verdad para Juan no lo es para Pedro, o porque tal pueblo o tal época pretérita ha juzgado verdadero lo que después se ha visto palmariamente que era falso. Aquí se confunden dos instancias distintas: la verdad y el tener algo por verdadero. Por muy diversas que sean las opiniones tenidas por verdaderas sobre un asunto dado, es indudable que hay una enunciación del asunto que corresponde a él, bien entre las opiniones emitidas, bien entre las que no han sido pensadas todavía. Esto es, que la verdad es absoluta, pero que puede o no recaer sobre lo tenido por verdadero.

Anotemos en seguida la siguiente curiosa anomalía: Estas afirmaciones de la relatividad de la verdad se sustentan en admisiones a las que inconscientemente se otorga verdad absoluta: porque se piensa que es *absolutamente* verdad que Juan y Pedro, que este pueblo y aquel otro, que esta y la otra época histórica, tienen por verdaderas aserciones distintas. Todo relativismo de la verdad se fundamenta en el reconocimiento absoluto de la verdad, y por lo mismo se autodestruye. La fórmula más sensata del relativismo es esta: "Todo es relativo, salvo este principio", que pone ya algo a salvo de la relatividad. A todo relativista hay que preguntarle si la tesis de la relatividad que enuncia es verdadera o no. Y hasta si nos dice que "es relativamente verdadera", no escapa a la contradicción, porque entiende decirnos que "es ab-

solutamente verdadero que es relativamente verdadera". Al relativismo consecuente no le queda otra postura lícita que el silencio.

La relatividad de la verdad se toma a veces por otro lado. Si Fulano no nos parece bueno del todo, si afirmamos su bondad con reservas mentales, diremos acaso que es bueno, pero que esto es verdad relativamente. Si estimamos la densidad de una muchedumbre y la apreciamos en tantos miles de individuos, al atribuirle esta cantidad diremos que es relativamente verdadera. En seguida se descubre en qué consiste la supuesta verdad relativa: Es una falsedad cuyo alejamiento de la verdad es poco considerable, a veces mínimo, siempre inesencial a los fines que se tiene en vista. La discrepancia entre el conocimiento o la enunciación y la situación efectiva no impide en estos casos el manejo prácticamente válido de la aserción. De todos modos, en rigurosa teoría, estas aseveraciones son plena y totalmente falsas; una discrepancia mínima basta para restar toda verdad al conocimiento. Sin embargo, una cantidad enorme de nuestros conocimientos son de este orden, y no sólo son utilizables, sino que permiten la enunciación correcta y cierta: "Fulano es casi bueno"; "aprecio esta muchedumbre en tantos individuos aproximadamente". Basta, como se ve, introducir en la afirmación la reserva que dejábamos fuera de ella y hacíamos recaer sobre la verdad.

Para la *claridad* recordemos las indicaciones de Descartes sobre lo claro y lo distinto. "Llamo claro aquel

(conocimiento) que es presente y manifiesto a un espíritu atento..., y distinto, aquel que es de tal manera preciso y diferente de todos los demás que no comprende en sí sino lo que manifiestamente aparece a quien lo considera como es debido". A lo claro se opone lo oscuro; a lo distinto, lo confuso. Lo distinto en esta interpretación cartesiana se identifica con lo *preciso* si se atiende también a la especificación, a la estricta determinación y al recorte de las notas y condiciones que aparecen en el conocimiento, tanto en su totalidad como en las partes o aspectos idealmente aislables.

DE LA POSIBILIDAD DE ESTAS INSTANCIAS Y DE SUS RELACIONES

Todo conocimiento, se ha dicho, para ser tal, ha de ser verdadero o por lo menos pretender ser verdadero. La pretensión de verdad no se realiza en todos los casos, como muestra la observación más trivial. Sería una extralimitación injustificada afirmar la verdad inconcusa de todos nuestros conocimientos, no sólo para los del saber común, sino hasta para los del saber científico. Las definiciones recientes de la ciencia toman en cuenta esta inseguridad, y entre otros requisitos, le asignan el de ser un conjunto de conocimientos verdaderos y *probables.*

La verdad se nos hace presente mediante la *certeza,* y la certeza se nos da en dos formas: como certeza

asertórica, o certeza de hecho, y como certeza apodíctica o de derecho. Es cierto de hecho, asertóricamente, que ahora escribo a máquina y no con la lapicera; es cierto apodícticamente que dos más dos son cuatro y que el cuadrado no es redondo. Lo asertórico y lo apodíctico no señalan grados, sino modos de la certeza, y la certeza, como se ve en los ejemplos anteriores, atañe tanto a situaciones positivas como a negaciones: nótese que no digo: "a situaciones negativas", porque no existen situaciones negativas. La negación se restringe a negar una presunta situación positiva cuya inexistencia se comprueba. Cuando no hay certeza (positiva o negadora) hay problematicidad, duda. La duda se enuncia en el juicio problemático.

La verdad, se ha visto, tiene existencia autónoma, por sí. El reconocimiento y posesión de la verdad, la certeza, depende de que la situación sobre la cual se enuncia el juicio sea o no accesible. Hay situaciones inalcanzables de hecho, por ahora al menos: no podemos, por ejemplo, ir al centro del Sol y observar qué hay allí. Hay situaciones incomprobables por razones de principio; por ejemplo, no podemos conocer la dimensión de ningún cuerpo, la dimensión estricta, se entiende. La física actual sostiene que la observación de la realidad natural se detiene ante límites infranqueables, que la misma aproximación no es indefinida.

En puro rigor lógico, la enunciación debe corresponder a la calidad intrínseca del conocimiento. Na-

die negará esta regla, que, sin embargo, se infringe a cada paso. Y no sólo en el saber vulgar. Desde un ceñido punto de vista lógico, *todas las leyes naturales son falsas,* si ponemos aparte las leyes apodícticas que se refieren a las regulaciones matemáticas evidentes de la realidad, y reservamos la denominación de leyes naturales para las obtenidas de la observación. En efecto, la observación, mediante los procedimientos inductivos, únicamente proporciona probabilidades, y en esto están contestes todos los lógicos responsables; y la probabilidad se puede enunciar de dos maneras: o asertóricamente, cuando se enuncia la posibilidad misma ("la probabilidad de tal suceso es tal"), o en expresión problemática: "tal suceso es probable". Las leyes naturales (inductivas) ofrecen esta anomalía: son juicios problemáticos enunciados asertóricamente. La enunciación asertórica reviste a las leyes inductivas de una certeza que ni los lógicos ni los mismos hombres de ciencia les conceden.

Si la falsedad de estos juicios se corrige enunciándolos con la problematicidad que les corresponde, hay en la ciencia otra gran familia de enunciaciones falsas que se purgarían de error anotando su condición aproximativa: las enunciaciones de medida de objetos reales. La estricta medición de lo real cae fuera de nuestras posibilidades, aun cuando fuera indefinida la aproximación, que, al parecer, no lo es. Afirmar taxativamente: "el largo o ancho de este objeto, su peso, la duración de aquel proceso, etc., es tal", es ir más allá de toda comprobación; en este

dominio estamos condenados al poco más o menos, que no se elude poniendo a contribución los recursos más sabiamente complicados. Cada vez que una medición real se enuncia sin la reserva de su índole aproximativa, el juicio es falso.

Los análisis anteriores contemplan relaciones entre la verdad, la certeza y la manera de la enunciación. Examinemos ahora lo referente a la claridad y la precisión.

Como es sabido, el criterio de verdad para Descartes consiste en la claridad y la distinción. Pese a las oscuridades no infrecuentes en el gran pensador, se puede formular así su tesis: "Llegados a la claridad y la distinción, no podemos ir más allá, hemos usado a conciencia de nuestra razón. Esta razón ha sido puesta en nosotros por Dios, quien nos engañaría si tolerara que errásemos usando rectamente la suma capacidad de conocimiento que nos ha dado". Dios garantiza, pues, la verdad de lo claro y lo distinto.

El criterio de lo claro y lo distinto aparece aquí supeditado a la existencia de Dios. Pero ha regido también antes dogmáticamente, sin sostén ulterior. Las actitudes racionalistas ingenuas se caracterizan por atribuir indudable certeza a las claridades y distinciones que la razón logra. Descartes no es de ninguna manera un racionalista dogmático: cree necesario justificar cómo y por qué el conocimiento racional es verdadero.

Privado de apoyo externo suficiente, el criterio de

lo claro y lo distinto no es válido. El conocimiento puede ser claro y distinto, y perfectamente falso. La única garantía posible es la *evidencia,* que es también una claridad, pero no del conocimiento en sí, sino de su adecuación a la situación objetiva; y esta claridad de la evidencia puede acompañar a conocimientos de textura confusa. El conocimiento de que "allá lejos se mueve algo", o de que "esta persona tiene algo que me desagrada", no puede ser más vago y confuso; pero puedo advertir *con claridad* que es así, tener la evidencia de la verdad de mi enunciación. En resumen, la claridad es indispensable para aproximarnos a la verdad, pero no, como se suele creer, la claridad del conocimiento, sino la claridad de su acuerdo con la situación objetiva. Y con la situación objetiva tanto puede convenir un conocimiento confuso como uno claro.

Para las relaciones entre la verdad o la certeza y la precisión, transcribo unas observaciones de Augusto Comte en su *Curso de Filosofía positiva.*

"No quiero pasar a otra consideración sin poner en guardia al lector contra un error muy grave, que, aunque bien grosero, es extremadamente común. Consiste en confundir el grado de precisión que comportan nuestros diferentes conocimientos con su grado de certidumbre, de donde resulta el prejuicio muy peligroso según el cual, por ser evidentemente muy desigual la precisión, la certidumbre ha de serlo también. Se habla todavía con frecuencia, aunque menos que antes, de la desigual certidumbre de las diversas

ciencias, lo que tiende directamente a desanimar el cultivo de las ciencias más difíciles. Es claro, sin embargo, que la precisión y la certidumbre son dos cualidades muy diferentes en sí mismas. Una proposición completamente absurda puede ser en extremo precisa, como si se dijera, por ejemplo, que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a tres ángulos rectos; y una proposición muy cierta puede no presentar sino una precisión muy mediana, como cuando se afirma, por ejemplo, que todo hombre ha de morir. Si, de acuerdo con la explicación anterior, las diversas ciencias deben necesariamente ofrecer una precisión muy desigual, no ocurre lo mismo con su certidumbre. Cada una puede mostrar resultados tan ciertos como los de cualquier otra, siempre que cuide de encerrar sus conclusiones en el grado de precisión peculiar a los fenómenos correspondientes, condición que acaso no sea fácil cumplir en todas las ocasiones. En una ciencia cualquiera, lo que es meramente conjetural no es sino más o menos probable, y no es esto lo que compone su dominio esencial; todo lo que es positivo, esto es, fundado sobre hechos bien comprobados, es cierto: a este respecto no hay distinción que hacer".

La última parte de este fragmento contiene gruesos errores. Si a la ciencia se le suprime la parte conjetural, no se la priva de una parte inesencial, de una prolongación arbitraria que pueda ser extirpada sin mengua del organismo científico. La parte conjetural no sólo es para la ciencia la más útil, sino tam-

bién la más noble y fecunda, la que encarna en ella la libre actividad del espíritu. Conjetural es toda ley inductiva, toda teoría basada en ellas; desde que se declaró inconsistente la vasta conjetura del mecanicismo, la física teje y desteje conjeturas, cuya vida a veces brevísima no obsta a su dignidad científica ni al respeto tributado a quienes las van formulando. Sin conjetura, la ciencia no podría decir sino que en los casos observados los hechos ocurren de tal manera: esto es lo único "positivo", lo cierto si la observación es certera; hay, pues, contra la opinión de Comte, alguna distinción que hacer.

Pero las otras indicaciones comtianas salen con mucha sensatez al encuentro de la habitual confusión entre lo preciso y lo cierto; confusión que no deja de tener un justificativo, aunque muy parcial. La certeza, en efecto, supone cierto acceso a la situación objetiva, la posibilidad de su cercano reconocimiento, y vagamente se juzga que ello trae consigo la ocasión de obtener las especificaciones estrictas en que consiste la precisión. Pero esto no es cierto en todo los casos, aunque lo parezca. Claro que el acceso a la situación objetiva es la base común de la certeza y de la precisión, pero puede haber certeza sin precisión, aprehensiones seguras sin el particularizado detallamiento de lo preciso. Desde otro punto de vista, la precisión parece la prueba o garantía de que la aproximación a la situación objetiva se ha realizado, ya que han sido captadas en ella sus notas y condiciones en especial destaque; pero es indudable que

el valor cognoscitivo de la precisión no es autónomo ni primario: cada particular especificación precisa no vale por serlo, sino por la certeza que pueda ostentar, por la pretensión de verdad que aliente en ella. La precisión enriquece el conocimiento, pero está subordinada a la certeza en lugar de imponerse a ella; y si influye de algún modo en la certeza es porque la iluminación de lo preciso permite con mayor comodidad el dictamen de certidumbre o incertidumbre. En última instancia, la precisión se constriñe a multiplicar al discernirlos los aspectos del conocimiento, multiplicando por lo tanto las ocasiones para que la certeza pronuncie su palabra decisiva.

Pero si la precisión se convierte en un precioso auxiliar en la actitud crítica, en cambio origina confusiones cuando los recaudos críticos no funcionan debidamente. Hay en nosotros una tendencia espontánea a atribuir mayor certeza a lo preciso que a lo confuso, como observa muy bien Comte. Quien fragua una mentira, sabe que será creído si la apuntala en referencias precisas de lugar, tiempo y circunstancias, si la exorna con pormenores abundantes.

La indebida atribución de mayor certidumbre a lo preciso que a lo carente de precisión, inspira una jerarquización de la "cientificidad" que arranca, como de un máximo, de la matemática, y desciende en escalones a la ciencia física, a la biología, a la psicología, a las ciencias históricas y sociales. Nótese que en esta escala hay dos cosas: una marcha de lo cierto preciso a lo cierto impreciso, por un lado, y

por otro, un progresivo crecimiento de los contenidos, así ciertos como problemáticos. Desde el punto de vista de la certeza, la escala revela ante un examen atento que con el descenso, si bien la precisión disminuye, las certezas aumentan en número por la complicación paulatina de los hechos estudiados, por la índole más rica y compleja de la realidad asunto del saber. Pero al mismo tiempo crecen los contenidos probables, y es ilícito descartarlos en una estimación de la "cientificidad", porque, como se ha indicado, está en la índole de la ciencia no poder excluir las aserciones probables, y al suprimirlas se reduciría el saber científico a un seco repertorio de experiencias individuales. En realidad, toda estima de la "cientificidad" ha de tomar en cuenta aspectos distintos, relativos así a la peculiaridad de los objetos como a la del correspondiente conocimiento, y de ninguna manera el mero respecto de la precisión.

Hasta no hace mucho preponderó el criterio de la precisión. La gran renovación científica del Renacimiento se realizó en gran parte mediante la estricta consideración matemática de la realidad natural. No había aquí una pura cuestión de método, sino además, bajo la cuestión metodológica, la suposición ontológica de que el dato último era o de índole matemática o afín a lo matemático. Prescindiendo de este supuesto más o menos recóndito, la matematización ha parecido durante mucho tiempo una exigencia científica universal; el saber no matematizado parecía saber provisional, ciencia imperfecta. Y los

métodos matemáticos pugnaban por introducirse en recintos que, como cada día se ve más claramente, los repelen, si no en absoluto, por lo menos en lo referente a lo esencial, a lo verdaderamente importante. La disociación de certeza y precisión es capital y determinante para algunos órdenes de conocimiento que sólo así van alcanzando su perfil propio, su autonomía científica. De ninguna manera ha de entenderse que se renuncia a la precisión posible; lo peligroso es un afán excesivo y exclusivista de precisión, que lleve a desdeñar lo no preciso, la parte de conocimiento rebelde a una especificada determinación, parte que puede ser y es sin duda en muchos casos la más considerable y valiosa.

Aunque sale del cuadro general de estas notas, quiero de paso registrar una curiosa relación en que entra la verdad, cuya aclaración es conveniente. Me refiero a cierta relación entre la verdad y la utilidad. Dejo de lado la posición conocida del Pragmatismo, que exigiría una discusión amplia, con la única observación de que la fundamental tesis pragmatista se presenta de antemano como *verdadera,* no como útil. Me interesa la afirmación más estricta y ceñida de que hay errores útiles, eficaces, operantes, mientras que los correlativos conocimientos verdaderos en determinados casos no lo son o resultan francamente nocivos. De aquí extraen algunos la justificación del error y el engaño beneficiosos, cuyo uso en nuestro tiempo para crear estados de opinión y movimientos de masas es bien conocido. Pero la eficacia de las

aserciones erradas o resueltamente mentirosas reside en que se las tiene por ciertas. Imaginemos que se generalizara y públicamente se difundiera esta doctrina del error y el engaño útiles: de hecho las afirmaciones perderían toda eficacia, al evaporarse la suposición de verdad que es su fundamento. Si en la situación presente hay todavía en efecto falsedades estimulantes, sacan su prestigio de que se atribuye de antemano veracidad y buena fe a toda aserción formulada por personas o centros serios y responsables. Cuando el aserto se desentiende de la verdad y mira sólo a la utilidad, ni siquiera es útil a la larga, porque así como la verdad, decía Spinoza, es norma para sí misma y para el error, el prestigio y eficacia de la verdad recaen en ella y en el error tenido por verdadero. El manejo sistemático y consciente de la mentira como instrumento de ciertas políticas es de temer que acarree perversiones imprevisibles; pero además su misma eficacia práctica tiene que anularse a corto plazo, salvo que la necedad humana supere toda ponderación.

"La clarté —decía Vauvenargues— est la bonne foi des philosophes". Este apotegma, por el que tanta predilección sentía Schopenhauer, debe admitirse con reservas. Schopenhauer lo aplicaba a la letra, y ponía resueltamente en la cuenta de la mala fe las oscuridades efectivas —o las que él decretaba tales— de algunos grandes coetáneos suyos; pero la mala fe anda por dondequiera, y hoy nos preguntamos si sus dicterios, que no eran oscuros sino clarísimos,

fueron todos de buena fe. El mismo Schopenhauer, en cuanto pensador, es habitualmente claro y con frecuencia profundo, aunque no preciso. Seductor en la lectura, no lo es tanto cuando se le estudia y sobre todo cuando se recurre a él en demanda de análisis rigurosos, de profundizaciones en las cuestiones parciales. Parte considerable de su claridad puede atribuirse al paso rápido con que transitaba sobre los problemas.

En filosofía hay que precaverse contra ciertas "claridades". Una falsa claridad, acaso la más perniciosa, resulta de elementalizar las cuestiones hasta el punto de conducirlas a "verdades de sentido común". "La ciencia y la filosofía —dicen algunos— no son sino la expresión más alta del sentido común". Esta afirmación es disparatada. El sentido común nos muestra que la Tierra está inmóvil y que la realidad está ahí, ante nosotros, patente, indudable. Y la ciencia viene al punto a enseñarnos que la Tierra vuela por el espacio, y la filosofía convierte en difícil cadena de interrogantes la realidad que tan inmediata y segura nos parece. Toda apelación al sentido común en ciencia y filosofía raya en inconsciencia.

Otra falsa claridad filosófica proviene del acostumbrarse, del manejo repetido de líneas de pensamiento que la frecuentación finge libres de oscuridad. Frente a ciertos filósofos contemporáneos tenidos por oscuros y difíciles, se alabará, por ejemplo, la claridad de Kant. Pero la claridad de Kant, para quedar en el

ejemplo elegido, es muy dudosa; una exposición somera de la *Crítica de la Razón pura* quizá haga creer que es un libro claro, apoyándose en el enorme y merecido prestigio del autor y de la obra. Apenas se ahonda un poco, se intenta entender de veras y se extraen ciertas consecuencias, las oscuridades menudean. La supuesta claridad de Kant se sustenta en primer término en que Kant ya es para nosotros "una costumbre" —dicho sin intención irreverente hacia quien ostenta títulos para el primer puesto en la filosofía moderna. Hume aclaró en su tiempo con mucha eficacia el poder de la costumbre, al sentar que la claridad con que se nos ofrece el vínculo causal no es sino efecto del hábito.

Se puede generalizar que cuanto concuerda con el repertorio de nociones y creencias en uso, nos produce impresión de claridad, y que lo inusitado nos choca de primera intención como incomprensible y oscuro. Y si esto ocurre hasta para lo más sencillo y de comprobación más accesible, piénsese en la resistencia que ha de suscitar la novedad en los temas complicados y de comprensión trabajosa. Lo normal es que toda doctrina de auténtica novedad se juzgue al principio oscura —oscuridad que puede ser tan falsa como la falsa claridad que se origina de la costumbre.

En filosofía es indispensable distinguir la claridad del asunto de la claridad de pensamiento, que de continuo se confunden. La confianza en una ilimitada posibilidad de claridad en los temas es un pre-

juicio racionalista. En efecto, el racionalismo juzga que razón y realidad coinciden; que la luz racional, si se enfoca con acierto, ilumina o es capaz de iluminar hasta el rincón más escondido, hasta la intimidad última de las cosas. "El orden y encadenamiento de las ideas son idénticos al orden y encadenamiento de las cosas", decía Spinoza en fórmula que descubre la entraña del racionalismo. Pero ya nadie —nadie cuya opinión importe— cree en esto. Si la razón sigue manteniendo su dignidad no es por su omnisciencia, sino al contrario, por su capacidad de moderarse, autocriticarse y corregirse. Cada vez más descubre y admite lo que le es lícito y lo que le está vedado. Y con ello gana la claridad que es de su resorte, la de pensamiento, cuya función principal es en ocasiones mostrar con la transparencia suma cómo es de oscuro el objeto sobre el cual se proyecta.

SABER INGENUO Y SABER CRÍTICO

El saber se da en dos grandes maneras o familias: la del saber ingenuo y la del saber crítico o reflexivo. El saber ingenuo se va constituyendo en nosotros a lo largo de toda la vida, mediante la recepción y la propia experiencia; el saber crítico ocurre sobre todo en la ciencia y en la filosofía, esto es, en las actitudes deliberadamente cognoscitivas. En el saber ingenuo intervienen muchos elementos que no pertenecen a la esfera del puro conocimiento; el saber crítico aspira a ser conocimiento estricto y desnudo. Pero habría error en creer que todo en el uno sea incierto, inseguro, y todo sólido e indudable en el otro. En realidad, el saber ingenuo almacena mucho conocimiento válido, y el saber crítico no siempre logra ser tan crítico como imagina y admite con frecuencia influjos perturbadores. Al separarlos, conviene tener presente que una cosa es caracterizarlos diferencialmente, como modelos o tipos ideales, y otra afirmar que todo saber espontáneo concreto está enturbiado por ingredientes extrateóricos, y que cuanto las ciencias y la filosofía nos ofrecen venga gobernado y constituído según la limpia y extrema teoreticidad.

También será oportuno advertir desde el comienzo una relación —de consecuencias considerables— existente entre una y otra manera del saber. Los hombres en quienes estos dos tipos de saber se encarnan no se distribuyen a su vez en dos grupos cerrados, correlativos a los del saber mismo. No están, pues, por un lado, los que practican el saber ingenuo o natural, y por el otro, los que profesan el saber sometido a los requisitos de la crítica. El saber espontáneo es general, pertenece a todos los hombres por el mero hecho de ser hombres; es atributo necesario de cualquier existencia humana. En cambio, el saber crítico es una especialización, se da sólo en ciertos hombres, y no en todo momento ni circunstancia, sino en cuanto se consagran a la actividad del conocimiento metódico. El saber ingenuo es vida, espontaneidad; el saber reflexivo es disciplina, esfuerzo. Residen, pues, en planos diferentes y operan de diverso modo: el uno diluído y como identificado con nuestro ser mismo hasta sus últimas raíces y orientando la conducta diaria; el otro componiendo estructuras más o menos rígidas y completas en la zona iluminada de la conciencia y dando trabajo a las potencias más elevadas del intelecto. De todo esto provienen muchos intercambios entre ellos, tan interesantes como de difícil especificación. El saber común, con su masa oscura y viviente, ronda sin tregua el recinto limitado del saber reflexivo y se insinúa en él de varias maneras. Esta penetración es, naturalmente, mayor y más visible en el saber reflexivo en cuanto posesión indivi-

dual que en el saber objetivado, y asume en los casos extremos la forma de una inundación que rompe y suprime los esquemas teóricos; no es raro, en efecto, que una conmoción ruda, un violento choque emocional, quebrante y aniquile temporal o permanentemente los complejos, lúcidos pero helados, del saber crítico y remita al sujeto al refugio abrigado de las convicciones vividas. A su vez, el saber reflexivo rebasa su campo, bien en los mismos que lo practican en faenas de ciencia o filosofía, constituyendo en ellos hábito y extendiendo su rigor y parsimonia a cualquier comportamiento; bien, en sentido más general y amplio, cuando los resultados de mayor bulto de la indagación o la meditación metódica pasan poco a poco a convertirse en verdades de sentido común, en adquisiciones del saber vulgar. Pero nótese que en este caso lo que se difunde es el resultado, la tesis bien o mal entendida, y no los recaudos y condiciones que son su justificación; por lo que, con frecuencia, la adhesión al darwinismo o a la relatividad no difiere fundamentalmente de la creencia en duendes y aparecidos.

El saber vulgar se allega sin plan ni propósito claro, al azar de las experiencias de la vida, de la vida de la especie y de la vida del individuo. Como no existe un plan concebido de antemano, ni un propósito bien definido y persistente, no se buscan ni se discuten los recursos apropiados para la obtención del saber. El sujeto se enfrenta con su objeto sin las precauciones indispensables para una captación

adecuada. Y adviértase que entre tales precauciones figura en primer término una larga serie de inhibiciones, de controles. Primariamente somos seres activos, creadores; somos agentes de emociones y de deseos. En la actitud espontánea el sujeto funciona de acuerdo con sus naturales propensiones y deja libre escape a las tendencias activas, a la imaginación, al temor, a la confianza, al amor, al odio, a sus deseos. El saber común se adquiere y configura con la participación de estos y de otros ingredientes por el estilo. Las tendencias activas se oponen a la reposada recepción del dato; la imaginación borda complicadamente en su cañamazo alrededor de unos pocos rasgos verdaderos; los sentimientos difunden sobre la realidad su luz, débil o intensa, favorable o desfavorable; iluminan aquí y oscurecen allá, y aun llegan a sumir ciertas zonas en total tiniebla; en pocas palabras: matizan y otorgan relieve a todo según su gama apasionada y variadísima. Y las adquisiciones así obtenidas no permanecen inmutables; en la memoria continúa la elaboración subjetiva; en la memoria, que no es, como suele creerse, un depósito, sino un activo taller donde suceden mágicas transformaciones. Además de estos elementos de perturbación están los errores propios del pensamiento cuando no se vigila a sí mismo, que estudia la lógica en el capítulo de los paralogismos. Acúdase, por ejemplo, a la parte correspondiente del famoso tratado de John Stuart Mill, y se verá cuánta materia aprovechable hay en ella para una doctrina del saber común. En-

tre todos los paralogismos, hay dos que revisten una capital significación desde este punto de vista, porque están de continuo presentes en el pensamiento habitual: el de falsa generalización y el de falsa oposición. Mediante el primero, de escasas y despreocupadas comprobaciones (o seudocomprobaciones) se extraen consecuencias generales que se toman por inconcusas, aunque distan mucho de serlo. Por el segundo —menudamente analizado en sus manejos por Vaz Ferreira en su *Lógica viva*—, los términos que entre sí son meramente diferentes y, por lo tanto, compatibles, se extreman y deforman hasta imaginarlos contrarios, y, por lo mismo, resueltamente contrapuestos e incompatibles. Las discusiones y polémicas son campo abonado para este paralogismo, porque las exigencias del combate verbal imponen y traen consigo una inconsciente simplificación y polarización de las tesis en pugna, y por este motivo, si bien no suele convencerse al adversario, cada uno queda mucho más seguro de su propia razón y termina firmemente convencido en puntos sobre los cuales acaso dudaba antes; la inclinación polémica coincide con la convicción firme, pero nunca puede afirmarse hasta qué punto el polemista discute por estar convencido o está seguro por haber discutido. En general, las tesis científicas y filosóficas admitidas y prohijadas por el saber común pierden su originaria condición de cosa sabida y sujeta a revisión, supeditada a sus pruebas, y se convierten en asunto de creencia, en cosa vivida y lastrada con todos los

potenciales extrateóricos enumerados y con muchos más. Pero hay un singular traslado de las tesis desde el plano teórico al común o vivido, y es el que ocurre en el ánimo de quienes, tras profesarlas críticamente, por haberlas defendido en polémicas terminan adhiriendo a ellas en absoluto y sin posibilidad de volver atrás.

En el saber común, inútil parece consignarlo, se acumula un riquísimo caudal de experiencia cierta; sin ello no se le podría denominar saber. Pero esta experiencia tiene muchos costados vulnerables, infinidad de desfallecimientos. Las dos fuentes del saber son la comprobación inmediata y el pensamiento lógico, y si suele reconocerse sin inconvenientes que no siempre se piensa con justeza, en cambio se olvida que aun más raro y difícil que el pensamiento justo es la adecuada aprehensión y retención de los hechos tal como ante nosotros se manifiestan. Alguien ha dicho que ver las cosas como son es uno de los más altos triunfos del espíritu, y con todo esto tiene que ver el penetrante aforismo de Vaz Ferreira: "La humanidad, por el razonamiento, aprende poco. Pero por la experiencia no aprende nada".

El conocimiento crítico parte de este supuesto: que el saber seguro y válido no es una espontaneidad, sino una disciplina. De aquí su nota esencial: es saber metódico desde el principio al fin, saber traspasado de un imperativo de autocontrol, de autoconciencia: es saber que se vigila y se sabe a sí mismo, saber saturado de desconfianza y de reservas menta-

les. Lo primero es eliminar todo elemento extrateórico, todo lo ajeno a la esencia misma del saber; lo segundo, procurar que la teoreticidad funcione sin desvíos ni tropiezos. El método lo define y lo gobierna, lo flanquea por todas partes y de muchos modos: métodos de observación, de generalización, de sistematización, de demostración para la ciencia; métodos peculiares para la filosofía. Cuando la Edad Moderna se pone a rehacer el cuadro general del saber humano, la primera demanda es la de nuevos métodos, la palabra método resuena a cada paso como una consigna, y hasta podría decirse que la carta magna de los tiempos nuevos tiene dos capítulos: la lógica metodológica de Bacon y el *Discurso del método* de Descartes; desde entonces el trabajo empleado en la elaboración, afinación y justificación de los métodos casi se equipara al gastado en la aprehensión de la realidad misma. Frente a tan grande y complicada maquinaria metódica, trazada de intento, el saber común funciona sin métodos propiamente dichos, o acaso con un único y sumario instrumento metódico: el llamado "sentido común", criterio extraído de las comprobaciones y seudocomprobaciones cotidianas, y algo así como molde o cauce suyo. La ciencia y la filosofía no son, como se ha dicho más de una vez, la expresión más elevada del sentido común, sino a menudo todo lo contrario. Las matemáticas, la física, contradicen a cada instante al sentido común; la filosofía se mueve toda ella fuera de su órbita, desde que se inaugura en los presocrá-

ticos con la superposición de una secreta realidad sustancial a la realidad patente y sensible, la única frecuentada por el saber natural. El sentido común es la actitud mental correspondiente al saber común, a la experiencia vulgar, que incluye aquellos conocimientos de origen reflexivo que han sido asimilados y han pasado a ser ya propiedad de todos; se le contraponen la actitud científica y la actitud filosófica, que respecto a él representan una crítica y una superación. El sentido común, con ser en el hombre de ahora más amplio y comprensivo que en el hombre antiguo y en el medieval, no puede transigir con ciertas proposiciones de la teoría de los conjuntos, ni con la conclusión einsteniana de que la masa es una función de la velocidad, ni con la doctrina kantiana de la idealidad del tiempo y del espacio, ni con muchísimas otras tesis del saber científico y filosófico.

El saber común, actividad natural y espontánea, de acuerdo con lo dicho, tiene un notorio carácter subjetivo; el sujeto se vuelca en él con sus peculiares maneras de ver, con sus prejuicios y preferencias, con sus deseos y reacciones emocionales, con el libre juego de su mente no coartado por normas ni principios rigurosos. Tal carácter subjetivo se refleja en el particularismo de este saber, por lo menos de amplios sectores suyos, que difieren con las diversas capas sociales, que varían del campo a la ciudad y aun según los distintos tipos individuales. Todo el aparato reflexivo y metódico del saber crítico se en-

dereza a suprimir ese subjetivismo, a lograr una visión limpiamente objetiva y neutral de las cosas, a que podamos trascender directamente y sin mediaciones hacia ellas en el conocimiento. Desde este especial punto de mira se puede decir que todas las cautelas y recursos del saber crítico se proponen una tarea negativa: restar del acto cognoscitivo cuanto no pertenece a su esencia; purificar la atmósfera entre el sujeto y el objeto, para que éste se revele tal cual es, claramente y sin refracciones.

Lo natural parecería ahora concluir que, contra el subjetivismo particularista del saber vulgar, el saber crítico es resueltamente objetivo y universal. La más sumaria versación en la historia de las ideas muestra, sin embargo, que no es así. La objetividad no se alcanza nunca plenamente; acaso no sea alcanzable. Quizá resulte imposible eliminar del todo las resonancias subjetivas en la ciencia, y sobre todo en la filosofía. En los últimos tiempos el tema de la relatividad del saber ha sido uno de los predilectos, y se ha desarrollado y defendido en teorías de gran estilo, dentro del marco de las "concepciones del mundo". Recuérdese a Spengler. Por su parte, Dilthey había ya sostenido que las interpretaciones filosóficas de la realidad, los vastos lienzos de las metafísicas, se reducen fatalmente a tres grandes modelos de concepción del universo, los que a su vez dependen de tres fundamentales tipos humanos, de tres estructuras anímicas, cada una definida por la índole de lo que para ella constituye la experiencia

radical y primaria, por la especial resonancia que en ella suscita la presencia de la realidad. Todo el vasto asunto de las concepciones del mundo, apenas explorado, guarda relación en muy varios enlaces con la cuestión de la objetividad del saber. Otras averiguaciones más especiales apuntan a lo mismo, como las que tratan de descubrir las determinaciones sociales del conocimiento. Baste recordar las riquísimas observaciones de Max Scheler en su *Sociología del saber,* trabajo que fué originariamente algo así como una introducción general a una serie de monografías sumamente instructivas sobre aspectos particulares de los influjos del complejo social sobre las actividades del conocimiento. Nótese de paso que con la posibilidad de discernir tales influencias, si bien se las reconoce y acusa, por otro lado son de algún modo superadas, ya que se las toma en cuenta y analiza en cuanto elementos ajenos al saber mismo y de consecuencias deformadoras en muchas ocasiones, aunque habitualmente intervengan en los hechos concretos del saber.

¿Habrá, pues, que renunciar a la objetividad y a la universalidad como notas del saber crítico? De ninguna manera. La situación puede describirse así: la objetividad y la universalidad son inseparables del saber reflexivo en sí, pertenecen a su esencia, se incluyen necesariamente en "la idea" de este saber. El saber es crítico en cuanto las realiza, pero también en cuanto aspira a ellas y pugna por realizarlas; lo que cae fuera de ellas o las contradice ha de atri-

buirse al concurso de factores inevitables sin duda en cada ocasión, pero extraños a la pura índole del conocimiento. En cuanto realización efectiva, en cuanto hecho humano que ocurre en fecha y lugar determinados, el saber científico y filosófico está subordinado a las contingencias y complicaciones propias de todo lo fáctico y concreto; a las perturbaciones ocasionadas por incontables ingerencias individuales y sobreindividuales. Pero lo que he denominado su esencia o su "idea" (en sentido platónico) ejerce una acción normativa, reguladora, ejemplar: es, dentro del saber mismo, una tensión o un ímpetu en la dirección de la objetividad desnuda, de la pura verdad, y, por encima y a lo lejos, un paradigma o modelo, una finalidad hacia la cual el conocimiento avanza laboriosamente. Todo progreso cognoscitivo, toda revolución o innovación científica, importan un abrirse a la experiencia, a la realidad, en manera más amplia y más libre de interferencias, más purgada de prejuicios, incluso de los prejuicios de la razón, que no figuran, por cierto, entre los menos graves. Por todo ello el saber natural y el saber crítico deben ser estudiados de manera bien diferente. En el saber natural sólo hallamos un conjunto de hechos; en el saber reflexivo encontramos dos instancias muy distintas: una cierta "idea" o esencia (lo propio de este saber, lo fundamental y privativo), y una colección de hechos en los que este saber se va realizando, enturbiándose de continuo su esencia con abundantes componentes espurios. El saber natural no es sino lo que es; el saber crítico se desdobla en un deber ser

y una realidad que trabajosamente se le va aproximando. Para el saber natural, por lo tanto, basta el examen psicológico, sociológico, histórico, etc.; esto es, un examen de los hechos de conocimiento dados. Para el saber crítico es necesario examinar, por una parte, su estructura ideal y las consecuencias normativas que de ella derivan, temas de estirpe filosófica o lógica, sin reclamo a la experiencia, y, por otra parte, las realizaciones efectivas, los hechos de saber, cuyo análisis en cuanto hechos o sucesos toca a la psicología, a la sociología, a la historia de las ideas... Situación que, desde luego, se repite para la consideración de toda actividad humana que apunta a un valor autónomo.

Una notable diferencia entre los productos de una y otra clase de saber aparece en la distinta conformación del complejo que respectivamente componen. El saber común, allegamiento de materiales sin control ni normas estrictas, sin clara conciencia de sí, se acumula como un depósito; se organiza, podría decirse, por mera gravedad; es de carácter sedimentario y crece como por capas geológicas. El saber reflexivo es siempre arquitectural, y aun el propósito de edificación conforme a plan es una de sus mayores preocupaciones; siente predilección por las ordenaciones y clasificaciones. Las partes del saber común se ensamblan por mera presión o contacto; las del saber crítico se articulan mediante vínculos lógicos. De aquí que las contradicciones apenas vulneren al uno, y, en cambio, obliguen a continuas revisiones en el otro.

EL POSITIVISMO: ETAPA Y MOVIMIENTO

Con la designación de *positivismo* se entienden varias cosas. Ante todo me parece conveniente distinguir entre lo que llamaré "la etapa" positivista y "el movimiento" positivista. La etapa positivista es una de las épocas de la espiritualidad occidental, el tramo del siglo XIX que tiene su centro hacia la mitad de la centuria, y cuyos límites —indecisos, como es natural—, suelen fijarse, de un lado, en los comienzos del segundo tercio del siglo, y del otro, alrededor del 70 o del 80. Comte inicia la publicación de su *Cours de philosophie positive* en 1830 y la termina en 1842; y ya en 1845-46 aparece en Inglaterra la *Historia de la filosofía* de Lewes, obra considerable en la que se enjuicia el pasado filosófico desde el mirador positivista, se define la filosofía como la sistematización de los grandes resultados de las ciencias y se contropone al supuesto movimiento circular de la metafísica el desarrollo lineal continuo del saber científico, todo ello cargando en el haber del positivismo la herencia válida del pasado y declarándolo dueño indiscutible del porvenir. La *Lógica* de J. Stuart Mill es de 1843. Spencer distribuye el pros-

pecto de su sistema en marzo de 1860[1]) y se pone a redactar los *Primeros principios* en mayo del mismo año; pero las bases de su filosofía parecen estar ya echadas en 1854-55, cuando elabora su *Psicología,* anterior a su sistema, pero que, ampliada en segunda edición, ocupará luego en él su lugar. Dígase de paso que este triunvirato de los fundadores del positivismo honra, por cualquier lado que se lo mire, a la especie humana, a la que nunca le vienen mal los altos ejemplos, los recuerdos alentadores, porque a menudo parece justificar la amarga frase de Federico II a Sülzer: "Querido amigo, no sabe usted a qué raza maldita pertenecemos". La imponente mole de la obra intelectual de Comte tiene tras sí el sombrío telón de fondo de su vida. Su cumplimiento importa el triunfo sobre una conspiración del destino, en la que tuvieron su parte con lamentable abundancia las tribulaciones económicas, las desdichas domésticas y la enfermedad: los mismos desvaríos del filósofo llevan el sello de su grandeza. J. Stuart Mill es ejemplar eminente de las más sólidas virtudes de su raza; y no es el capítulo menos admirable de su existencia el de su vida amorosa y matrimonial, que se cierra melancólicamente en el sur de Francia, en el retiro que escoge porque desde él se divisan los pinos de un cementerio provinciano. En

1) El plan contenido en el prospecto —que no llegó a cumplirse en todas sus partes— reconoce como antecedente otro plan fechado en junio de 1858, y que ya adelanta a grandes trazos la marcha del sistema.

cuanto a Spencer, hay pocos casos de tenacidad y energía al servicio de una empresa de pensamiento que sean superiores al suyo. Quebrantada la salud, la fatiga persistente le impide trabajar: pero él se ingenia para llevar adelante su obra. En el lago de Regent's Park rema durante cinco minutos, dicta al secretario durante quince; vuelve a remar. Otras veces juega a la pelota, dicta luego mientras puede y torna al frontón cuando le agobia el cansancio mental: así fueron compuestos los *Primeros principios*. La historia íntima de la filosofía no carece de sucesos que Federico II hubiera podido citar a Sülzer como argumentos probatorios; pero también abunda en episodios de elevada dignidad y aun de heroísmo. Para no salir del positivismo, recuérdese a Condorcet, en quien Comte reconocía un predecesor, que escribe su *Cuadro de los progresos del espíritu humano* mientras lo espera la guillotina, y que va a la muerte para no comprometer a la persona que en su casa lo escondía.

La etapa positivista, dentro más o menos de las fronteras señaladas, se caracteriza por el predominio de ciertos puntos de vista, por determinadas actitudes y preferencias. Es excusado anotar que no todo el pensamiento de ese período se ciñe a tales orientaciones: pensadores hay que siguen otros caminos; pero, por importante que sea a veces su obra, no se vierte en el cauce central del tiempo, no contribuye en lo esencial a crear y mantener el ambiente espiritual de la época. Y advirtamos en seguida

que lo que proporciona el tono a ese período no son exclusivamente las tesis y propensiones positivistas, sino también el materialismo cientificista, que por algunos respectos difiere profundamente del positivismo y por otros se le aproxima, como veremos a continuación. El positivismo, pues, en cuanto etapa y clima, no es positivismo puro, sino positivismo más materialismo. El verdadero positivismo, el de un Comte o un Mill, es prolongación modernizada del empirismo de los siglos XVII y XVIII; pretende ceñirse a la experiencia, no avanzar más allá del fenómeno, abstenerse de la inquisición de las causas últimas. Según Comte, al alcanzar la actitud positiva, el espíritu humano reconoce la imposibilidad de obtener nociones absolutas; cesa de indagar el origen y el destino del universo y de buscar las causas últimas de los fenómenos, y se limita a descubrir, mediante el empleo conjunto del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, es decir, las relaciones constantes de sucesión y similitud. Se renuncia por tanto a la metafísica, y se aspira enérgicamente a la organización filosófica de un saber de los hechos y sus conexiones. Y aquí, y de paso, recordando el anotado parentesco del positivismo con el empirismo de los dos siglos anteriores, conviene reparar en este hecho singular, cuyo significado y alcance se procurará desentrañar en otra ocasión: que las posturas relativistas, originariamente negativas (piénsese en el escepticismo griego), se van tornando cada vez más constructivas, más afirmativas, como lo muestra

el tránsito del escepticismo antiguo al empirismo de los siglos XVII y XVIII, y el de éste al positivismo. El cientificismo materialista, por su parte, era una promoción metafísica de la ciencia física; una convicción más o menos consciente, pero sobremanera arraigada y firme, por lo general, de la índole absoluta y última de las entidades que manejaba la ciencia de la época, ante todo la materia y la fuerza, o la unidad materia-fuerza: *Fuerza y materia* se titula precisamente el libro en que Luis Büchner expuso esta metafísica, con un relieve y destaque que se prestan muy bien para comprenderla en sus raíces y en sus intenciones. El libro de Büchner, cómodo breviario del materialismo ochocentista, apareció en 1855; contaba veintiuna ediciones alemanas a fines del siglo y se difundió, además, por muchas partes en numerosas traducciones, lo que prueba cuán adecuadamente respondía al sentir y a las aspiraciones del momento. Los hombres de ciencia de ahora serían los primeros en escandalizarse de las tesis sustentadas en él de la manera más extrema y terminante. El continuo reclamo a la experiencia contrasta con la universalidad y permanente constancia atribuídas a los principios que se suponen extraídos de las comprobaciones; Büchner ignora u olvida que la observación sólo puede fundar generalizaciones empíricas, contingentes. A mil leguas de este ingenuo dogmatismo, un Jeans dictaminará hoy: "Un fenómeno es suficiente para echar abajo una hipótesis, pero millones de fenómenos no bastan pa-

ra demostrarla". En *Fuerza y materia* se descubre sin dificultad el secreto de esta radical interpretación del mecanicismo, esto es, el racionalismo vergonzante que albergaba. Con toda su flamante documentación científica y seudocientífica, era en el fondo el mismo mecanicismo elaborado racionalmente por Descartes en el siglo XVII, aunque ampliado hasta servir de única y suprema interpretación de toda la realidad. Así como el positivismo puro se enlaza con el empirismo, el cientificismo mecanicista tiene como antecedentes a los materialistas del siglo XVIII y más allá a Hobbes, para no recordar precedentes más remotos. Lo que le pertenecía en propiedad era el imaginarse a sí mismo una filosofía de excepción, superior en legitimidad y certeza a todas las profesadas antes y aun fuera del orden común filosófico, en cuanto basada en irrecusables y definitivos testimonios de la averiguación científica.

Entre los motivos que acarrearon primero y que luego parecían justificar y corroborar la filosofía del positivismo y del cientificismo, hay dos de influjo acaso predominante. En primer término ha de tomarse en cuenta la saciedad y el cansancio producidos por el desenfreno especulativo y poético de la etapa inmediatamente anterior, la del gran idealismo alemán de Fichte a Hegel; el ímpetu romántico que animó este movimiento y que recorrió casi toda la Europa culta, aunque no en todas partes cuajara en fórmulas filosóficas, había sido una reacción, tan poderosa como desordenada, contra el espíritu del siglo XVIII, y

era a su vez natural que la reacción contra el Romanticismo asumiera caracteres de vindicación y restauración del siglo XVIII, aunque sus representantes, especialmente los del sector materialista, no lo entendieran así. Desde este punto de vista es interesante comparar la distinta entonación con que en cada zona se pronuncia la común consigna del tiempo. En Alemania, donde la fiebre idealista y romántica había alcanzado su grado máximo, el movimiento pasa al otro extremo y el mecanicismo materialista florece sin concesiones ni atenuaciones; el positivismo propiamente dicho vendrá allí mucho después. En Francia, Comte admite en su sistema más de un ingrediente romántico y mucho contrabando racionalista, cartesiano. El positivismo inglés es acaso el más comprensivo y equilibrado, porque no lucha contra adversarios de mucha cuenta y se apoya en una tradición ininterrumpida. La actitud frente a la psicología es reveladora. Mientras un Vogt declara enfáticamente que "el pensamiento es al cerebro lo que la bilis es al hígado y la orina a los riñones" (*Cartas fisiológicas,* 1845-47), y Comte niega valor científico a la introspección y reparte el saber científico de la psique en los informes objetivos de la biología y la sociología, Mill (en el notable libro VI de su *Lógica*) defiende los derechos de la psicología como ciencia del acontecer psíquico, denunciando como grave error (contra Comte) el prejuicio de abstenerse de los recursos del análisis psicológico y de edificar la doctrina del espíritu sobre los datos

que la fisiología podía entonces proporcionar, y Spencer (también contra Comte, pero más explícitamente) pone bien en claro que la mitad de su tratado de psicología es subjetiva (introspectiva), y que allí ha afirmado con toda resolución su creencia en una ciencia subjetiva de lo psíquico.

Importaría una generalización arriesgada atribuir categoría de resorte único o supremo en la dinámica del pensamiento a los impulsos de acción y reacción, y convertir, en consecuencia, la marcha de las ideas en una serie de etapas dialécticamente contrapuestas, en un movimiento de periódico vaivén, aunque se imaginara en definitiva este proceso de ritmo alternante como un avance. Esquemas de esta índole deben acogerse con la mayor reserva, sin perjuicio de abrirles un crédito condicional y sujeto a caución; porque por caminos tales, cuando se siguen descuidadamente, se llega más bien a "construir" una historia del pensamiento que a consignarla con fidelidad y a captar y descifrar lo que haya de sentido y dirección entre la maraña de las contingencias históricas. Pero es palpable por lo menos la componente negadora y polémica en ciertos movimientos de ideas, en el Renacimiento contra la Edad Media, en el Romanticismo contra el siglo XVIII, en la etapa positivista contra la actitud idealista y romántica. Ya hemos visto que esta última contraposición sucede reanudándose dos líneas del pensamiento del siglo XVIII: la empirista y la materialista. Positivismo y materialismo mecánico concurren y se asocian ín-

timamente para crear la atmósfera del período denominado positivista, y con frecuencia ocurren entre ellos anastomosis e intercambios, de manera que el "clima" muestra una singular unidad y constancia, que podría sorprender a quien reparase ante todo en las notas diferenciales de las dos direcciones dominantes, en la postura antimetafísica del positivismo y en las arrojadas aseveraciones de tinte metafísico y absoluto del materialismo. Pero la alianza se explica, porque, si bien los troncos son divergentes, la raíz es idéntica. Dilthey, en su doctrina de las concepciones del mundo, señala la unidad de materialismo y positivismo, manifestaciones diversas de una misma actitud, de una misma "alma", de una postura primaria ante el mundo que lo concibe como mundo de cosas, de corporeidades, como "naturaleza"; dentro de esta concepción —el naturalismo—, el materialismo es la afirmación dogmática y metafísica, y el positivismo, la posición más crítica y reservada que cuida de no sobrepasar la comprobación y el fenómeno.

Fuerza y materia, como se ha dicho, apareció en 1855; en 1873 publica David Federico Strauss su libro *La antigua y la nueva fe,* que pretende ser una especie de examen de conciencia de la época, el balance de sus convicciones. El libro de Büchner era una exposición de la filosofía cientificista, tal como se perfilaba en muchos de los espíritus que asumían el gobierno espiritual del tiempo; el de Strauss quería recapitular lo que en general se pensaba, lo que

se creía, las ideas comúnmente admitidas y profesadas. Entre ambos había ocurrido el suceso intelectual de mayor peso para todo este período: la aparición del *Origen de las especies,* de Darwin (1859). La idea de desarrollo, calurosamente prohijada, si no descubierta por el Romanticismo, era, al parecer, un esquema del que no podría prescindirse en adelante. El lapso positivista adopta este esquema, pero traduciéndolo a su propio idioma; racionaliza la evolución, la mecaniza. El evolucionismo universal spenceriano, formulado antes que el transformismo de Darwin, obtiene una aceptación y un cúmulo de aplicaciones que pregonan su oportunidad; Spencer podía imaginarse a sí mismo como un nuevo Newton al aparecérsele su ley de evolución, después de la primera *Psicología,* como un principio parejo en generalidad e importancia a la ley de la gravitación. Más restringido en su ámbito, el transformismo darwiniano era en el fondo un acontecimiento de mayor alcance, por lo mismo que no se presentaba como una hipótesis filosófica, sino como una escueta interpretación de la experiencia científica. El mecanicismo era el dogma central de la época, su convicción más profunda; la ciencia física desembocaba en él por todos lados y ofrecía una explicación unitaria, verdaderamente impresionante y grandiosa por su sencillez, su universalidad, su claridad racional. El racionalismo presupone, en maneras distintas, un acuerdo o paralelismo entre razón y realidad, y el mecanicismo no era sino la suma posibilidad de racionali-

zación. Leibniz creía en el siglo XVII que las "verdades de hecho", las comprobaciones rebeldes al discrimen lógico, y que hemos de aceptar como hechos brutos y carentes de justificación racional, serían transparentes verdades racionales para una inteligencia infinita, capaz de desenredar los hilos innumerables que en ellas dan a nuestra mente limitada la impresión de una maraña sin orden ni ley. De modo parecido, el mecanicismo suponía que los fenómenos más opacos y complicados habían de mostrar al trasluz su limpia urdimbre mecánica cuando fueran suficientemente conocidos y aclarados. La finalidad biológica era un escollo, el más grave, para la reducción de la totalidad al mero juego de los átomos en movimiento. El papel de Darwin consistió en anexar al régimen mecánico el orden de la vida, y con él todo el orbe del espíritu y de la cultura, mediante un biologismo [1]) que ya está en sus escritos y que prosperó y se extendió de inmediato como incontenible marea. El escamoteo de la finalidad orgánica, o, mejor dicho, el hábil juego de cubiletes que cambia el ciego obrar de las causas en finalismo y adecuación, es el magno aporte de Darwin, porque trae consigo la coronación y el perfeccionamiento del edificio mecanicista, que de tal suerte se completaba afirmándose como única y plena visión de la realidad, como interpretación científica por sus fundamentos y filosófica por su coherente vastedad y sus

[1]) Ver sobre todo el capítulo V de *The Descent of Man.*

proyecciones. Cuando un gran novelista se ponga a la tarea de reflejar la vida de su época, de acuerdo con las consignas corrientes, dirá que "se propone demostrar con exactitud matemática" cómo un grupo de hombres procedentes de un tronco común avanzan por la vida obedientes a sus temperamentos y a los medios, y caminan en el mismo sentido, como impulsados por una misma corriente, porque "la herencia obedece a leyes inmutables, de igual suerte que la gravedad de los cuerpos" [1]). La manía demostrativa está en el corazón de este período, y no es sino manifestación del componente racionalista que funciona en el cientificismo. Recordemos que Taine, escribiese de los orígenes de la Francia contemporánea, de la escultura griega, la pintura renacentista o la literatura inglesa, usaba el mismo método: plantearse su asunto como un teorema que hay que demostrar.

El positivismo, en cuanto etapa o época con una visión unitaria de la realidad, mantiene para nosotros un interés enorme; hasta podría decirse que tal interés aumenta con la crisis que vamos padeciendo. Pasó la ocasión de las refutaciones, del combate polémico contra sus tesis y propensiones. Y al volver hacia él la mirada sin segundas intenciones y desde el punto de vista de la historia de las ideas, se advierte que desde la Edad Media la humanidad occidental no había logrado un cuadro del mundo tan satisfacto-

[1]) Zola, prefacio a *Les Rougon-Macquart.*

rio y amplio, una serie tan conexa y armoniosa de creencias. Al hundirse sin remedio su concepción del mundo, los hombres de Occidente quedan a la intemperie, sin convicciones firmes en que apoyarse, sin principios comunes que entre sí los liguen, sin seguridades ante el enigma del cosmos. Claro que hemos ganado y seguimos ganando otras cosas, y entre ellas el haber reconocido la insuficiencia de una postura filosófica y vital que en su hora disfrutó de notable vigencia y prestigio.

Al comienzo de este artículo distinguí entre etapa positivista y movimiento positivista. El positivismo en cuanto movimiento o dirección es muy viejo, y probablemente perdurará; acaso, como sostiene Dilthey, es una de las actitudes permanentes del espíritu humano. No hay que recordar aquí la historia de la doctrina antes del siglo XIX. En Alemania, cuyo aporte a la etapa positivista son más bien teorizaciones materialistas que positivísticas, se desarrolla en seguida, sobre todo a partir del 70, un positivismo cuya nota diferencial es la insistencia en la profundización del problema del conocimiento, con construcciones tan complicadas como la *Crítica de la experiencia pura* (1888-90), de R. Avenarius; su representante más difundido, Ernesto Mach, es al mismo tiempo uno de los más eficaces obreros en la demolición del mecanicismo. Al positivismo pertenece también, por algunos de sus costados, Nietzsche, aunque haya sido su extraño destino la transposición idealista y heroica de ciertos temas positivistas, como cuando decanta la antropología darwiniana para subli-

marla en el mito del Superhombre y trasmuta el utilitarismo biológico en una especie de ascetismo de la voluntad y del poder. De "positivismo idealista" calificó Hans Vaihinger su filosofía del Como-Si, laboriosa sistematización pragmatista que tuvo su instante de fortuna; todos los pragmatismos, desde luego, pertenecen en general a la corriente positivista. Los dos ramales del positivismo más serios y acreditados en nuestros días son, sin duda, la escuela sociológica francesa (Durkheim, Lévy-Bruhl y continuadores), y el neopositivismo, que, utilizando el instrumento de la lógica novísima, floreció en Europa en los últimos años (Círculo de Viena, Escuela de Cambridge, etc.), y ahora parece tener su foco en los Estados Unidos, donde constituye una de las escuelas de más poderosa influencia y más extenso radio de acción.

Suele ocurrir en la marcha de las ideas que una dirección de pensamiento se muestre con una larga vida jalonada de altos y bajos, de inflexiones a la derecha y a la izquierda, y que entre estos variables episodios haya uno principal e incomparable: el que marca el momento en que esa corriente pasa por el eje de la vida del tiempo, la informa y gobierna, se convierte en su expresión adecuada. Instante de gloria y de peligro, culminación que presagia el agotamiento y el descenso. Tal fenómeno puede estudiarse cómodamente, por su proximidad y magnitud, en el positivismo, que como movimiento tiene una larga tradición y sin duda un dilatado futuro, y que halló en el trozo central del siglo XIX su coyuntura histórica, su hora afortunada.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL POSITIVISMO

La filosofía de la historia es una de las ramas más tardías del árbol filosófico. Aunque cuenta con aportes lejanos tan considerables como la vasta explicación providencialista de San Agustín en *La Ciudad de Dios* y las sorprendentes anticipaciones de Ibn Chaldun (siglo XIV), hay que llegar al siglo XVIII para encontrar un trabajo de pensamiento aplicado a la interpretación de la historia en forma intensa y continuada. En su rigor y pureza, el Racionalismo, con su predilección por las esencias universales y su sobrevaloración del "more geometrico", difícilmente podía considerar la historia —saber de lo singular irrepetible— asunto digno de la atención y de los afanes del filósofo. El gran siglo racionalista, el XVII, es resueltamente antihistórico. También se solía tachar de antihistórico al pensamiento del XVIII, y con sobrados motivos a primera vista: era el tiempo de la burla de Voltaire y de las imprecaciones de Alfieri, de la insistencia en ver ante todo en el pasado una mezcla confusa de estupidez y de maldad, mar

tenebroso en el que apenas se discernían, aquí y allá, algunas vagas fosforescencias. El Racionalismo, generalizado y —por decirlo así— vulgarizado, convertido en común punto de vista en el siglo XVIII, en lo que se llama el Iluminismo (o la Ilustración, o la Época de las Luces), no poseía otro criterio para lo histórico que "la raison", criterio usado para juzgar antes que para entender; y sin disputa el entender es cosa previa al juzgar. Cuando Voltaire (que acuña la denominación "philosophie de l'histoire") se vuelve hacia el pasado, poco es lo que se salva de su menosprecio; sólo quedan en pie unos pocos intervalos de lucidez y de buen sentido, espaciadamente repartidos entre larguísimos trayectos de oscuridad y torpeza. Y con esto se advierte ya que lo que en el siglo XVIII se moteja de antihistoricismo es algo muy distinto del antihistoricismo anterior, que era frialdad hacia la historia por parte del pensador, indiferencia hacia un modo de conocimiento que se resiste a la generalización universalista, decretada de antemano condición inexcusable de todo saber superior y verdadero; actitud frente a la cual el antihistoricismo iluminista se configura más bien como un defectuoso enfoque de la historicidad, como una postura cuya abundancia en la crítica negadora no excluye la persistencia y autenticidad del interés. Pero el criterio de la razón, que en su empleo retrospectivo no respetaba sino "lo razonable" en la historia, da lugar por otro costado a cierta tesis que encierra en sí un germen fecundo; origina un progresismo que se adelanta

a la grande intuición romántica del desenvolvimiento o desarrollo y le prepara el camino [1]). Porque el siglo iluminista cree apasionadamente en la razón, cree en sí mismo como realizador consciente de lo razonable, alimenta la convicción de que, instaurada la razón, extenderá y consolidará su imperio en lo sucesivo, colonizando la realidad histórica, gobernándola, traspasándola cada vez más de claridad y saturándola de buen sentido. Y ya con esto se obtiene una interpretación del acontecer humano como marcha hacia una meta, como superación y progreso. A este unilateral progresismo racionalista se agregan en el siglo XVIII otros elementos de índole empírica o "positiva", aportes de la corriente del empirismo que es una de las componentes del alma iluminista, elementos que luego, como veremos, informarán en modo preponderante y casi único la filosofía de la historia de la etapa positivista. El tránsito de la Ilustración al Romanticismo lo encarna mejor que nadie Herder, quien por un lado admite un considerable caudal de material empírico en la determinación del curso histórico, y por otro asigna a esta marcha un fin ideal, la realización de "la idea" del hombre, la "humanidad". En cuanto al Romanticismo propiamente dicho, impone una concepción idealista de la

1) La ley de los tres estadios, de Comte, según la cual la interpretación de los hechos es primero teológica, luego metafísica y finalmente positiva, es reflejo o repetición del progresismo intelectualista del siglo XVIII.

historia como desenvolvimiento pleno, como desarrollo, que es al mismo tiempo florecimiento y afirmación del espíritu, y conquista de lo que es consustancial con el espíritu, la libertad.

El Positivismo, en la interpretación del hombre individual y social-histórico, se aplicó a dos órdenes de estudios que contribuyeron poderosamente a definir el pensamiento de la época. Me refiero a la psicología y a la sociología positivistas, enderezadas ambas a "naturalizar" el conocimiento del hombre, esto es, a organizar tal saber según los principios y métodos dominantes en la ciencia de la naturaleza. El brillo y repercusión de estas tentativas han dejado un poco en la sombra el otro haz de ideas con que el Positivismo contribuye a la averiguación de lo humano, lo que es propiamente filosofía de la historia en este período, teniendo también su parte en la frecuente omisión de este orden de pensamientos la circunstancia de que no se ofrece por lo regular, como la psicología y la sociología, en cuerpos de doctrina compactos y separados, sino un tanto marginalmente, en obras no consagradas de intento ni principalmente al asunto.

Lo determinante en la filosofía de la historia del Positivismo es dar cuenta de la historia, no por motivos ideales o por fines, como lo hacía el idealismo romántico, sino por motivos concretos y de hecho, mediante una causación efectiva semejante a la que funciona en el mundo de la naturaleza. Como se ve, este apartado mantiene homogeneidad perfecta con

los demás del pensamiento positivista y no se aparta un ápice de la ortodoxia vigente en la época.

Una de las más notorias explicaciones positivistas de la historia, y sin duda la más resonante, es la del materialismo histórico, diferente de las restantes en desdoblarse en un programa de inmediata acción político-social. Esta condición suya le otorga un carácter peculiar, la índole ambigua de lo que oscila de la teoría a la práctica y de la práctica a la teoría; la autoridad y fuerza del programa pretenden sustentarse en la verdad de la pura doctrina, pero la doctrina a su vez se robustece en la medida en que el programa en cuanto tal es aceptado, porque, consciente o inconscientemente, se procura justificarlo adhiriendo con firmeza a sus supuestos teóricos. Otra de las grandes claves para la interpretación histórica en este período es la influencia del medio, que ya había sido uno de los resortes empiristas utilizados en la Ilustración; clara expresión de la significación predominante atribuída a la categoría de "cosa", a lo sólido y tangible. Una de las aplicaciones más amplias de la influencia del medio, combinada con la del factor intelectual, está en la *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857-61) de Buckle, donde los agentes físicos que ejercen más poderoso influjo sobre la especie humana se agrupan en cuatro clases: el clima, la alimentación, el suelo y el aspecto general de la naturaleza, entendiendo bajo esta última denominación aquellos elementos "que, aunque afectando principalmente la vista, por intermedio también

de alguno de los otros sentidos dirigen la asociación de las ideas y dan lugar así en los distintos países a diferentes hábitos de pensamiento nacional". En Taine (*Historia de la literatura inglesa,* 1863), el medio —como medio físico y social— funciona obrando sobre la estructura racial, y a uno y otra se superpone el momento histórico, que en cuanto comporta los resultados ya obtenidos, en cuanto acumulación histórica, se agrega al elemento interno (la raza) y al externo (el medio), y les imprime su sello. "Aquí como en todas partes —advierte Taine con palabras en las que resuena el espíritu de la época— no hay sino un problema de mecánica: el efecto total es un compuesto determinado exclusivamente por la magnitud y dirección de las fuerzas que lo producen. La única diferencia que separa estos problemas morales de los problemas físicos es que las direcciones y magnitudes no se dejan evaluar ni precisar en los primeros como en los segundos". La sociología de Spencer, por su evolucionismo, por el destaque del aspecto dinámico, se organiza toda ella en cierto modo como una filosofía de la historia. La evolución cósmica de Spencer obedece a las grandes leyes generales sentadas en los *Primeros principios,* pórtico de todo el sistema, que son leyes de tipo mecánico; representa este evolucionismo un grandioso esfuerzo por traducir y acomodar la idea romántica de desarrollo o devenir a la común interpretación mecanicista que informa y gobierna el pensamiento de este período. Y la visión del acontecer histórico que de aquí proviene encarna

y significa una mera especialización de aquellos principios mecánicos o dinámicos, válidos, en la opinión del filósofo, para toda la realidad, cualesquiera sean sus formas o grados.

Materialismo histórico, doctrina del medio y evolucionismo mecánico y cósmico, figuran entre los criterios más considerables impuestos por el Positivismo para la interpretación cabal de la historia. Pero con ser ellos tan típicos e importantes, tan acordes con el espíritu general del tiempo, hay, sin embargo, otro haz de recursos positivistas acaso más peculiares, más entrañables y privativos para este período: los motivos biológicos. Ya se dijo antes que el acontecimiento capital de la época en el orden de las ideas fué la aparición del *Origen de las especies* (1859). Sin la gran realización darwiniana (u otra semejante, que al parecer no hubiera podido dejar de producirse, pues era la exigencia máxima del tiempo), la etapa positivista, reacción antirromántica y restauración de las anteriores direcciones de pensamiento a que el idealismo romántico se oponía, se hubiera limitado a reeditar los tópicos materialistas en que a partir de Hobbes tiende a desembocar el racionalismo, juntamente con los más cautos y críticos del escepticismo empirista, contentándose así con actualizar y acrecer el legado espiritual del siglo XVIII, sin introducir en él cambios sustanciales. Pero el Positivismo, en cuanto época de la inteligencia occidental, es algo más: señala el instante del ingreso del orbe biológico en la vasta interpretación de la reali-

dad que se venía elaborando desde el Renacimiento, la universalización del régimen causal y del "more geometrico" mediante la eliminación de la finalidad orgánica, o, mejor dicho, mediante la tesis darwiniana de que tal finalidad se origina por el funcionamiento de la mera causalidad y de ella depende. Y con esto se suprimen todas las ambigüedades y escollos entre los que se movía hasta entonces la interpretación naturalista, estableciéndose una feliz continuidad que no sólo comprende lo físico y lo biológico, sino también todo lo psíquico, lo espiritual, lo social-histórico, entendidos como productos, manifestaciones o promociones de la vida propiamente dicha (biologismo). Basta recordar desde ahora, para apreciar el peso incomparable del ingrediente biológico, sus abundantes aplicaciones a la solución de los más diversos problemas del pensamiento y de la cultura, y entre ellas la teoría del conocimiento que tardíamente fundamenta el Positivismo, cuyo más difundido representante es Mach, toda ella traspasada de biologismo, y darwinista en buena parte.

Los motivos biológicos en la filosofía positivista de la historia no se refieren todos ceñidamente al darwinismo, ni se circunscriben al estricto momento positivista: su registro es muy extenso, y mayor aun la resonancia. Separemos, en primer lugar, de los temas directamente biológicos, los que vienen a serlo en sentido metafórico o figurado, esto es, los traslados o transposiciones al terreno de la cultura de esquemas propios de la vida, como la noción de organismo, am-

pliamente utilizada, sobre todo en sociología, y el ritmo o sucesión de las edades. Sin desconocer el ocasional provecho que puede acarrear el uso prudente de tales conceptos en lo social-histórico, ha de denunciarse ante todo el peligro de una metáfora convertida en método, por aquella violencia que suele ejercer el método sobre su objeto apenas se le consiente excesiva libertad de movimientos [1]), y más aún cuando, como en este caso, la metáfora está tan propensa a pasar por "verdad de sentido común". El principio del ciclo de las edades es uno de los pilares de lo que podría llamarse la filosofía popular de la historia: todos hablamos sin mayor reparo de pueblos jóvenes y de pueblos decrépitos, como si en el cuerpo social ocurriera también el proceso de la arterioesclerosis. La aplicación en mayor escala del ciclo o gradación de las edades es probablemente la realizada por el norteamericano Draper en su libro sobre el *Desenvolvimiento intelectual de Europa* (1862), que el autor presentaba como continuación y complemento de su tratado de *Fisiología humana,* señalando de este modo la continuidad entre la doctrina fisiológica del hombre en cuanto individuo y la de sus relaciones sociales. Draper se envanecía de haber sido el primero en concordar los documentos de la historia de la cultura europea con los principios fisiológicos, y tras distinguir entre lo que denominaba despectivamente el mé-

1) Ver *Concepción del mundo y método,* en mi libro *Sobre la historia de la filosofía* (Universidad Nacional de Tucumán, 1943)

todo literario y el método científico, resumía su propósito en estas palabras: "El progreso social está regido por las leyes naturales de modo tan absoluto como el desarrollo corporal. La vida del individuo reproduce en pequeño la vida de la Nación. La demostración de estas proposiciones constituye el objeto de esta obra". Draper estudia primero la evolución de la cultura griega, como la del miembro de la familia europea de más cumplido desarrollo, y después la del resto de Europa. "Por ser el progreso intelectual de Grecia análogo al de Europa —dice—, y siendo a su vez aquél semejante al de un individuo, para facilitar nuestras indagaciones podemos dividirlo en fases arbitrarias y distintas, por más que en realidad se pierdan insensiblemente las unas en las otras. A estas fases o períodos sucesivos denominaremos: 1º, edad de credulidad; 2º, edad de examen; 3º, edad de fe; 4º, edad de razón; 5º, edad de decrepitud". Ya se advirtió antes que la filosofía positivista de la historia se prolonga más acá de la etapa positivista, y ahora conviene reparar en el puesto de privilegio que la noción de organismo y la de ciclo biológico ocupan en el sistema de Spengler, poderosa articulación de materiales naturalistas e historicistas, de dudosa coherencia, ya que las conclusiones que el autor establece por el lado del naturalismo (impenetrabilidad de las culturas, envejecimiento), aparentemente tan terminantes, quedan en seguida en el aire por la relativización o supeditación extrema de todo conocimiento a las situaciones de lugar y de época, que el autor afirma y

subraya incluso para la propia doctrina, en una especie de frenesí o exasperación historicista [1]).

Para completar el sucinto cuadro o sinopsis del pensamiento positivista en su proyección sobre la historia, asunto de este artículo, baste agregar en este punto, enunciándolos apenas, los motivos de índole inmediatamente biológica. Los dos de más vastos alcances son, por diversas razones, el de la sangre y el del evolucionismo darwiniano. El racismo tiene sus más conocidos iniciadores, aunque de ninguna manera los únicos, en dos franceses, el conde Gobineau (1816-1882), diplomático y orientalista, y el antropólogo G. Vacher de Lapouge (*Les Sélections sociales,* 1896; *L'Aryen,* 1899; *Race et milieu social,* 1909). Adquiere difusión sobre todo gracias a Houston Stewart Chamberlain, inglés que ha vivido en Viena y Munich y ha publicado en alemán. En su obra capital, *Las bases del siglo XIX* (1899-1904), reelabora la historia de la cultura a partir de Grecia, Roma y Judea desde un punto de vista agudamente germanizante: el nudo de la historia europea, la demarcación entre las fuerzas del pasado y las que preparan el porvenir, ocurren con el despertar de los germanos, al asumir éstos el papel que les estaba reservado en la

1) "No hay verdades sino con relación a un determinado tipo de hombres. Mi filosofía es ella misma expresión y reflejo del alma occidental, a diferencia, por ejemplo, de la antigua y de la india; y lo es sólo en su actual estado de civilización. Con esto quedan definidos su contenido como concepción del mundo, su importancia práctica y los límites de su validez". (*Decadencia de Occidente*).

escena mundial como fundadores de una cultura y una civilización completamente nuevas, acontecimiento que sucede hacia el año 1200. Chamberlain se reconoce discípulo de Goethe, Kant y Cuvier, y anota su débito parcial a Darwin. Se apoya más de una vez en los escritos de Lapouge, y en cuanto a Gobineau, a pesar de calificar alguna vez de genial su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas,* declara deberle poco o nada, bien que coincida con él en algunos detalles, porque los métodos, inducciones y punto de arranque del francés son del todo diferentes de los suyos, que "pertenecen por entero al círculo de ideas que forman el campo y la atmósfera de las ciencias naturales". El juicio que desde las alturas de su purismo racista arroja sobre los países de la América del Sur es aún más agrio que otros de parecido origen que han sido muy repetidos: los llamados salvajes del centro de Australia llevan una existencia más armoniosa, más digna de hombres y aun podría decirse más "santa" que los habitantes de estos países[1]). El libro de Chamberlain viene a ser en cierta medida un anticipo del de Spengler; muy leído a principios del siglo en el original y en varias traducciones, puede decirse que murió a manos de un sucesor y rival afortunado: *La decadencia de Occidente.* Las apreciaciones sobre él han recorrido toda la gama, desde el elogio apasionado hasta la conde-

[1]) *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts,* XI. Auf., 1915, págs. 337-338; en ediciones anteriores, págs. 286-287.

nación más violenta (Bernard Shaw: el libro es "una obra maestra de historia verdaderamente científica"; Croce: el autor es "un cervello debole, un dilettante della peggiore specie, privo del senso del vero").

La enconada polémica que saludó a su aparición al *Origen de las especies,* de Darwin, no se circunscribía a las tesis explícitas del libro, sino que se extendía a lo presupuesto en la obra; se apuntaba aparentemente al *Origen de las especies,* pero se tiraba también, por elevación, contra la *Descendencia del hombre,* prefigurada en aquél. En rigor, la explicación naturalista de lo que es naturaleza en el hombre no excluye en absoluto el reconocimiento de una esfera en lo humano ajena a las determinaciones naturales. Cualquier explicación unitaria del hombre —ciudadano de dos reinos diferentes y enemigos— fracasa al intentar resolver los problemas de la humanidad y de la historia, que no son sino el prolongado conflicto de dos principios adversarios. La mejor filosofía de ahora toma en cuenta este dualismo consustancial con el hombre, pero el monismo naturalista dominante en aquella época pensaba en cosa muy distinta. La prolongación del transformismo darwiniano en un omnicomprensivo biologismo, esto es, en la derivación, a partir de la base biológica, del espíritu, de los valores, de la cultura en todos sus aspectos, por el mero juego de las fuerzas selectivas, está en la *Descendencia del hombre* (1871), y sólo restaba hacer las aplicaciones particulares, las que no tardaron y aun se anticiparon a veces al libro recién ci-

tado. La primera aplicación, a la filosofía del lenguaje, es de 1868, y siguen en larga serie las interpretaciones darwinistas de la moral, de la religión, del arte, del Estado, del conocimiento... El movimiento prospera sobre todo en Inglaterra y los Estados Unidos, pero resuenan ecos por todas partes, y la fórmula explicativa de la "struggle for life" para los hechos sociales e históricos, con su peligroso reverso de justificación implícita, se convierte en "verdad de sentido común", queda acuñada y circula como moneda que va de mano en mano. Y en el ocaso del siglo, cuando todo este naturalismo comienza a quedar atrás y confusamente se pugna por una nueva visión de la realidad, Nietzsche, el agudo y brumoso Nietzsche, hinca por un instante el pie en el terreno darwinista para escapar en seguida por la tangente del mito, y ofrece al desconcierto de la época una ocasión más de desvarío con su imagen del Superhombre, con su voluntarismo ascético, con su trasmutación romántica del utilitarismo; en pocas palabras, con su ambigua e imposible trasposición idealista del positivismo.

En la cuenta de los motivos de índole biológica habría que anotar también algunos que continúan el movimiento adquirido mucho después de fenecida aquella etapa, y en primer lugar el pansexualismo freudiano. Una interpretación sexual de la cultura o, mejor dicho, de la historia occidental, es también a su modo la de Hugo Bergmann, quien en su libro *Espíritu de conocimiento y espíritu maternal*: *Una so-*

ciosofía de los sexos (1932), analiza y condena el masculinismo de nuestra civilización, en cuyos comienzos supone una sublevación de los varones contra la originaria preponderancia femenina; revolución de la que imagina eco y símbolo el mito de Orestes, sin que dejen de tener adecuada y perenne significación las Furias que persiguen al matricida, trágico cortejo de una cultura edificada sobre el aplastamiento de lo que es natural base y principio de toda sociedad: "nosotros, dice Bergmann, estamos escribiendo ahora el acto final de las *Euménides,* de Esquilo". Y sólo por cierta incapacidad de desarrollar y llevar a sus más extremas consecuencias una idea, por carecer la inteligencia hispánica —como carecía el gran Corneille, según el reproche de Richelieu— de "l'esprit de suite", no se convirtió quizás en una de estas claves universales para la interpretación histórica la tesis de Turró sobre los orígenes tróficos del conocimiento, mediante la cual, decía un crítico entusiasta hace algunos años, acaso entraba España en la historia de la filosofía, y cuya vaga paternidad reclamaba para sí Unamuno, con complaciente aquiescencia del mismo Turró.

SOBRE LA FILOSOFÍA EN IBEROAMÉRICA

Una de las sorpresas de estos últimos años es el rápido crecimiento del interés por la filosofía en Iberoamérica. Casi ningún país en el Continente y sus islas hace excepción, aunque, naturalmente, no todos ostenten la curiosidad y capacidad filosófica en el mismo grado. En algunos, la preocupación filosófica encarna de momento en unos pocos estudiosos, aunque es presumible, por varios síntomas, un incremento a corto plazo. En otros es visible el arraigo y aun la organización del trabajo filosófico en la gradación de las generaciones. Cito, sólo por vía de ejemplo, al Perú, que cuenta con la figura admirable y patriarcal de Alejandro O. Deustua, con buen número de hombres en distintos escalones de una productiva madurez, y con crecida cantidad de jóvenes animosos. La aparición de libros de filosofía es ya cosa frecuente. En las revistas de cultura abundan los artículos filosóficos: he registrado personalmente más de cien aparecidos durante los años 1939 y 1940, y si se piensa en los que no han llegado a mi conocimiento, una tercera parte por lo menos, acaso la mitad, y en las meras notas bibliográficas, excluídas de mi cómputo,

se tendrá una idea aproximada de la considerable masa de tales publicaciones en la América de nuestro idioma. El hecho es digno de atención y merece algunos comentarios.

Ha de señalarse ante todo la distinta calidad de la actual proyección hacia la filosofía, comparada con la de otras épocas. En tiempos distantes se ha filosofado sin duda en la América de habla española y portuguesa [1]), pero sin que ello atestiguase un interés notable por la intensidad ni por la extensión. O se filosofaba en función de la cátedra, por exigencia de planes de estudio, o el interés personal era tan solitario que constituía rareza y quedaba sin eco efectivo. En época más próxima comienzan a surgir, aquí y allá, hombres con vocación bien definida, antecedentes inmediatos del movimiento presente. Su capacidad y energía, la magnitud del esfuerzo que debieron cumplir no necesitan ser ponderados: maestros de sí mismos, nada han debido sino a su propio esfuerzo, y se aplicaron a una tarea que ni tuvo el estímulo del auxilio magistral ni se vió incitada por una consideración o respeto general hacia este género de estudios. A veces ejercieron influjo en pequeños núcleos; a la larga el resultado de su magisterio ha sido grande, mayor probablemente de lo que ellos mismos esperaban. Uno de los rasgos de esta serie de maestros eminentes ha sido el aislamiento. Salvo una que otra

1) Véase el trabajo de Aníbal Sánchez Reulet *Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica*, publicado en la revista *Tierra Firme*, II, Nº 2, Madrid, 1936.

excepción, estaban acostumbrados a la soledad, y hasta podría decirse que contaban con ella por adelantado: ni los desanimó ni se rebelaron contra ella. Hasta donde yo puedo juzgar, lo habitual es que no hubiera relación personal entre ellos. Carecieron hasta de las más merecidas sanciones, hasta de los más legítimos halagos. Pese a todo, han dejado una obra por lo general respetable, en ciertos casos de subido valor. Y dejan además tras sí un elevado ejemplo de vida limpia y austera, sin desmayos, sin vanidad, sin resentimientos. Sobre todo esto habrá que volver otras veces más de propósito.

Esta soledad y aun esquivez de los pensadores iberoamericanos que realizaron su tarea —o lo principal de ella— antes del actual despertar filosófico, es ya cosa del pasado. El momento presente marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural. Los lectores de filosofía rebasan ya con mucho los círculos reducidísimos y fácilmente identificables de hace algunos años; abundan, están en todas partes y aun donde menos se los pudiera sospechar. Contra lo sucedido hasta hace poco, cuando toda formación seria debía buscarse fuera del aula, y el interesado corría todos los peligros que acechan al autodidacto, comienza a ser posible una adecuada formación escolar que provea de los instrumentos esenciales y garantice mediante ellos el rendimiento pleno del trabajo individual. Y los que se dedican a estos estudios se conocen y buscan la relación, practican un intercambio cada vez más activo. De este

modo se van dando las condiciones externas favorables para una producción intensa y continuada, con la conciencia de participar en un trabajo solidario y conexo; la filosofía deja de ser vista como propensión arbitraria, caprichosa, y se aprovechan vocaciones, puesto que para profesarla con asiduidad no es ya indispensable el temple excepcional de los varones de la tanda anterior. En pocas palabras, se inicia una etapa de normalidad filosófica.

Veamos lo que entendemos por "normalidad filosófica" en este caso. Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia. No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aun requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina. La lectura corriente de escritos filosóficos por interesados cada día más numerosos, el mutuo conocimiento e intercambio entre quienes activamente se ocupan en filosofía, van originando lo que podríamos denominar el "clima filosófico", una especie de opinión pública especializada que obra y obrará cada vez más, y según los casos, como estímulo y como represión, como impulso y como freno: esto es, como una vaga, indeterminada

sanción continua que antes y después de los juicios expresos de la crítica, corrigiendo lo que hubiera en éstos de partidismo y apreciación individual, promoverá calladamente ciertas cosas, impedirá o dificultará otras, distinguirá planos y establecerá jerarquías. Crecerá así la comprensión para el esfuerzo serio, la estima para el aporte válido; disminuirá el aprecio hacia la improvisación brillante, hacia cualquier conato de suscitar la sorpresa o el deslumbramiento. La labor filosófica actual se considerará inserta en la línea del desarrollo multisecular del pensamiento; no como un salto, sino como un progreso, cuando en verdad lo sea. Se irán corrigiendo dos opuestos y engañosos puntos de vista, igualmente nocivos ambos para la dignidad de estos estudios: el que sostiene que todo ha sido dicho ya, y no queda sino repetir devotamente los esquemas ilustres, y el que espera revelaciones portentosas, novedades inauditas, creaciones *ex nihilo*. Lo primero importa decretar la radical esterilidad del presente y del futuro, negarles sin ninguna razón valedera la virtud innovadora que late en toda época, y acogerse a una plácida contemplación de la riqueza allegada por los antepasados. Es la cómoda actitud del heredero, que cuando se extrema culmina en la necia dilapidación del legado. En cuanto a la espera y demanda de portentosas revelaciones —residuo de la actitud mítica—, acusa ignorancia, porque la historia de la filosofía atestigua en cada uno de sus instantes la continuidad y articulación del pensamiento filosófico, que hasta en sus grandes recodos

e inflexiones cuenta con las adquisiciones sucesivas y en ellas se apoya para perfeccionarlas y aun para contradecirlas.

Uno de los signos más promisorios es la voluntad de agrupación y de mutuo conocimiento entre quienes se consagran a la faena filosófica por profesión o vocación. Van surgiendo núcleos o sociedades en varios países, que reúnen a muchos, si no a todos los que en ellos trabajan en filosofía. Últimamente, y con muy corto intervalo, se han fundado agrupaciones de esta índole (que yo sepa) en México, en Perú y en el Uruguay; entre nosotros, la Cátedra Alejandro Korn, recién creada en el Colegio Libre de Estudios Superiores, responde, aunque sólo en parte, a los mismos fines. La simultaneidad de estas iniciativas, su intención pareja, revelan que obedecen a una necesidad real y unánime, y descubren una vez más el sorprendente sincronismo en muchos aspectos del desenvolvimiento cultural iberoamericano, impresionante si se tiene en cuenta la parcial o casi total incomunicación entre ciertas zonas, y la débil conexión entre las demás. Pero ha de notarse que el afán de aproximación no se queda en buscar la formación de tales grupos nacionales. La filosofía está animada en nuestra América de un enérgico sentido continental. Es ya habitual que los estudiosos mantengan relación frecuente e intercambio de publicaciones, y hasta que, pese a las limitaciones del comercio epistolar, conversen y discutan a la distancia sobre proyectos y preocupaciones. El designio de comunicación

comienza a anidar también en los grupos que se organizan, con lo que el intercambio revestirá contornos colectivos y planeados, robusteciéndose así poderosamente y convirtiéndose en régimen estable y en obligación lo que hasta ahora quedaba librado a la buena voluntad o a la amistad ocasional entre unos cuantos.

Con todo esto nos aproximamos a la organización y coordinación de la vida filosófica en nuestro ámbito. Ciertas expresiones que como espontáneamente se vienen al teclado de la máquina al escribir de este tema, dicen más en su concisión de fórmulas que largos y circunstanciados desarrollos; expresiones como clima filosófico, vida filosófica, conciencia filosófica, designan una disposición actual de nuestra cultura y nombran lo que acaso constituye en ella la dimensión más reciente, la novedad más fresca y prometedora. Y al mismo tiempo expresiones como éstas, si se atiende con estrictez a lo que enuncian, salen al paso a posibles malentendidos. No se afirma, por ligereza o vanidad pueril, la aparición inexplicable y repentina en el área de nuestra cultura de un pensamiento robusto y autónomo, ni ninguna milagrería por el estilo y ajena al curso natural de las cosas. Tal acontecimiento, de ocurrir, sería sospechoso de artificiosidad y habría que ver en él un resultado fortuito sin raigambre ni porvenir. Lo existente es mucho más modesto, pero también mucho más sólido y autoriza cualquier esperanza, ya que es el supuesto indispensable para que surja y prospere a su tiempo una filo-

sofía original. La vena filosófica aflora por todas partes; fuera estupidez o malevolencia exigir que las aguas broten desde luego abundantes y cristalinas, cuando en países de muy madura civilidad a veces hubo apenas hilillos precarios. La naciente filosofía tiene que ir mucho a la escuela todavía; y aun se la debe incitar a que prolongue la escolaridad, porque todas las precocidades —y más las de la inteligencia— son peligrosas, y en los casos menos graves se resuelven en lamentables pérdidas de tiempo. Lo esencial en definitiva es esto: que en nuestra espiritualidad la vocación filosófica ha llegado a adquirir conciencia de sí y busca su expresión. Todavía tendrá que crearse ella misma las circunstancias propicias, el ambiente favorable; pero todo organismo vivaz sabe recortarse su propio medio, neutralizar los obstáculos y asegurarse un contorno que favorezca su existencia y crecimiento. Lo que se ha adelantado en estos últimos años es tanto que apenas vale la pena recordar ciertas indiferencias culpables, los dictámenes de quienes argumentaban más o menos así: "Puesto que hasta ahora no ha existido verdadera filosofía entre nosotros, es que somos negados para el filosofar". Como si en alguna parte hubiera habido plena y compacta filosofía... antes de haberla.

Uno de los síntomas de que nuestra vocación filosófica, alimentada en todos los grandes veneros del pensamiento, ha alcanzado conciencia de sí como energía plural y unánime, es su amorosa vuelta hacia el pasado. Toda autoconciencia, al averiguar lo que

se es, plantea con ello un problema de orígenes, pregunta de dónde se viene. La aclaración e inventario de nuestro pasado filosófico preocupa en estos instantes a buena cantidad de jóvenes estudiosos iberoamericanos, la mayor parte de ellos, con seguridad, ignorantes de que otros indagan el mismo asunto en otros países. Hasta se han constituído grupos ad hoc para estas averiguaciones, que sea cual fuere su importancia en el estricto plano filosófico, han de enriquecer y completar la historia general trayendo a ella el aspecto, muy descuidado hasta ahora, de la marcha de las ideas y sus repercusiones. Esta última consideración debe preponderar, para que en muchos casos la evidente escasez de originalidad y de ímpetu especulativo no lleve a descuidar el examen de corrientes de pensamiento cuya influencia en la vida americana ha sido considerable. El estudio retrospectivo — cuya intensidad, cuando se refiera con algún detalle, será una sorpresa para quien no se haya enterado por su cuenta de este movimiento novísimo— se complementa con las ediciones y reediciones de viejas obras americanas de filosofía, como los cursos de Lafinur y Fernández de Agüero editados en Buenos Aires, las *Lecciones de filosofía* de Félix Varela publicadas en La Habana, y los libros de fray Alonso de Veracruz y de Gamarra que se preparan en México.

La presente preocupación por la filosofía en Iberoamérica ofrece condiciones y aspectos muy ricos y diversos que suscitan la exposición y el comentario;

pero por debajo de los hechos visibles y patentes, la manera como se ha incubado y continúa germinando en lo profundo este movimiento, y las consecuencias que deben extraerse de esta nueva etapa en la maduración de la conciencia continental, sobrepasan con mucho en magnitud y alcance el mero registro de un haz de nuevas faenas culturales y las halagüeñas perspectivas que puedan deducirse para el porvenir cercano o distante de estos estudios. Los hechos y lo que late bajo ellos invitan a reflexionar sobre temas mucho más amplios: sobre el curso total de la cultura en estas tierras, sobre su papel futuro dentro y fuera del orbe americano, sobre la índole y los caminos de la espiritualidad de América... y sobre la peculiaridad del "hecho" americano, enmascarado bajo el desmigajamiento de "los hechos" americanos y de su engañosa asimilación a otros hechos dispares. Acaso más adelante sigan a estas notas preliminares otras consideraciones sobre algunos de esos puntos.

Entre las manifestaciones del interés hacia el pasado filosófico, la proyección hacia el pretérito más inmediato tiene carácter especial, porque envuelve una tentativa de reparación o reivindicación, en algunos casos felices, todavía en vida de los hombres que merecieron este homenaje. Por todas partes se abre paso un deseo de honrar a los que callada y esforzadamente pusieron los cimientos de este edificio en construcción. Ninguno de estos hombres deja tras sí un sistema articulado y total; hacer hincapié en ello

fuera miopía, porque ni en filosofía valen exclusivamente las sistematizaciones completas, ni la ocasión les consintió siquiera olvidarse de la vida en torno para meditar en un laborioso retraimiento. Ante la demanda de obra teórica más configurada y copiosa, casi todos hubieran podido responder con las palabras conmovedoras de uno de ellos: "La vida no me dejó". Filosofaron e hicieron además muchas otras cosas, y por lo general con energía y clarividencia; contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias, y su aporte fué así más efectivo y oportuno que si se hubieran apartado en una reclusión que en su caso fuera egoísmo. El examen de sus escritos pone de manifiesto la seriedad de una información obtenida con ingente sacrificio y empeño, la hondura de una meditación que no tiene que envidiar en calidad a la de las más famosas inteligencias de otras culturas. Si no pareciera ocioso reiterar lo dicho varias veces, habría que volver, como por vía de ejemplo, sobre la excelsa personalidad de Korn; si no temiera herir una excesiva modestia, hablaría de las virtudes excepcionales de vida y de pensamiento de otro filósofo próximo a nosotros, para el cual hay que recurrir a las palabras que califican la más noble y pura grandeza. Y esto para no recordar ahora sino a los menos distantes en tiempo y espacio de la magnífica constelación.

De muchas maneras se patentizan lo inmediato y genuino de la actual laboriosidad filosófica, su carácter de expresión fiel de una conciencia. Aun sin el

menor aliciente exterior, sin otro estímulo que no sea su propio impulso, la vocación aparece y se consolida; la filosofía prospera en las universidades, pero también surge y crece fuera de los recintos académicos, y aun asombraría al divulgarse la diaria ocupación profesional de algunos entre los hombres de más alto rango especulativo. Por lo común, el auxilio externo, aun el más debido y natural, no ha sido considerable: todo se ha impuesto por su íntima energía, corroborada en ocasiones por singulares incitaciones forasteras. Una justa excepción ha de anotarse en cuanto concierne a la ayuda externa: la parte de los diarios mayores y de las revistas ha sido grande en el arraigo y extensión de estas preocupaciones. No se han contentado con acoger la colaboración filosófica, sino que la han solicitado y aun promovido, menudeándola en sus páginas, con frecuencia más de una en un mismo número, estimulando al escritor, familiarizando al lector con estos asuntos, suscitando indirectamente la voluntad de comunicación e intercambio entre quienes veían una y otra vez sus firmas bajo artículos de parecido jaez. Algunas revistas han llegado a abrir apartado especial para lo filosófico, y una, la de la Universidad Católica Bolivariana (Colombia), se ha adelantado a dar este título a una sección permanente: *La Filosofía en América.*

NOTA SOBRE LOS TRABAJOS CONTENIDOS EN ESTE VOLUMEN

"Filosofía de la persona", lectura en el Instituto Popular de Conferencias en 1935, apareció en los Anales *de esa Institución y ha sido varias veces reproducida. "Persona y trascendencia" se publicó en la revista* Ensayos, *de Montevideo, marzo 1937. "El presente inviolable" apareció en* Cuadernos Americanos, *México, enero-febrero 1943. "Teoría y práctica de la verdad, la claridad y la precisión" salió en la* Revista de Pedagogía, *Tucumán, julio 1939. Los cuatro trabajos restantes aparecieron en* La Nación: *"Saber ingenuo y saber crítico", el 13 de julio de 1941; "El positivismo: etapa y movimiento", el 28 de diciembre de 1941; "La filosofía de la historia en el positivismo", el 19 de abril de 1942, y "Sobre la filosofía en Iberoamérica", el 29 de diciembre de 1940.*

INDICE

	Pág.
Filosofía de la persona	7
Persona y trascendencia	41
El presente inviolable	50
Teoría y práctica de la verdad, la claridad y la precisión	64
Saber ingenuo y saber crítico	82
El positivismo: etapa y movimiento	94
La filosofía de la historia en el positivismo	108
Sobre la filosofía en Iberoamérica	123
Nota sobre los trabajos contenidos en este volumen	135

DEL AUTOR

Contribución al estudio de las relaciones de comparación, La Plata, 1938.

Alejandro Korn (en colaboración con A. Vassallo y L. Aznar), Losada, Buenos Aires, 1940.

Lógica (en colaboración con E. Pucciarelli), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938; 6ª edición, 1943.

Filosofía contemporánea (estudios y notas, primera serie), Losada, Buenos Aires, 1941.

Sobre la historia de la filosofía, Universidad de Tucumán, 1943.

BIBLIOTECA CONTEMPORANEA

VOLUMENES PUBLICADOS

1.	Miguel de Unamuno	LA AGONIA DEL CRISTIANISMO	$ 1.50
2.	Gabriel Miró	LIBRO DE SIGÜENZA	$ 1.50
3.	J. Hessen	TEORIA DEL CONOCIMIENTO .	$ 1.50
4.	Maurice Maeterlinck	LA VIDA DE LAS ABEJAS . .	$ 1.50
5.	Rabindranath Tagore	EL CARTERO DEL REY. LA LUNA NUEVA (2ª edición)	$ 1.50
6.	François Mauriac . .	LOS CAMINOS DEL MAR (**)	$ 2.50
7.	Gabriele D'Annunzio.	LA HIJA DE IORIO	$ 1.50
8.	Juan Valera	PEPITA JIMENEZ (3ª edición)	$ 1.50
9.	B. Pérez Galdós . .	MISERICORDIA (**)	$ 2.50
10.	Mark Twain	LAS AVENTURAS DE TOM SAWYER (2ª edición)	$ 1.50
11.	Arturo Capdevila . .	MELPOMENE (*)	$ 2.—
12.	Oscar Wilde	EL RETRATO DE DORIAN GRAY (*)	$ 2.—
13.	Azorín	LA RUTA DE DON QUIJOTE (2ª edición)	$ 1.50
14.	G. K. Chesterton . .	EL HOMBRE QUE FUE JUEVES	$ 1.50
15.	C. G. Jung	LO INCONSCIENTE	$ 1.50
16.	Rudyard Kipling . .	LA LITERA FANTASTICA . . .	$ 1.50
17.	Antonio Machado . .	JUAN DE MAIRENA I (*) . . .	$ 2.—
18.	Antonio Machado . .	JUAN DE MAIRENA II (*) . .	$ 2.—
19.	Antonio Machado . .	POESIAS COMPLETAS (**) . .	$ 2.50
20.	Antonio Machado . .	ABEL MARTIN Y PROSAS VARIAS (*)	$ 2.—
21.	J. Wassermann . . .	CRISTOBAL COLON, EL QUIJOTE DEL OCEANO	$ 1.50
22.	Pearl Buck	EL PATRIOTA (**)	$ 2.50
23.	Isadora Duncan . .	MI VIDA (*)	$ 2.—
24.	P. A. de Alarcón . .	EL ESCANDALO (*)	$ 2.—
25.	S. y J. A. Quintero .	AMORES Y AMORIOS. LOS GALEOTES (2ª edición)	$ 1.50
26.	Jacinto Grau	LA SEÑORA GUAPA. LOS SIETE LOCOS DEL MUNDO (*) . .	$ 2.—
27.	Roberto J. Payró . .	EL MAR DULCE (*)	$ 2.—
28.	Paúl Morand	LA EUROPA GALANTE	$ 1.50
29.	M. Maeterlinck . . .	EL PAJARO AZUL. INTERIOR	$ 1.50
30.	R. del Valle-Inclán	SONATA DE PRIMAVERA. SONATA DE ESTIO (2ª edición)	$ 1.50
31.	R. del Valle-Inclán .	SONATA DE OTOÑO. SONATA DE INVIERNO (2ª edición) .	$ 1.50
32.	Alberto Gerchunoff .	LA JOFAINA MARAVILLOSA .	$ 1.50
33.	H. R. Lenormand . .	LOS FRACASADOS. LA LOCA DEL CIELO. LA INOCENTE (*)	$ 2.—
34.	35. José M. de Pereda	PEÑAS ARRIBA (2 vols.) c/u.	$ 1.50
36.	Roberto J. Payró . .	PAGO CHICO Y NUEVOS CUENTOS DE PAGO CHICO (2ª edición) (**)	$ 2.50
37.	Azorín	CLASICOS Y MODERNOS (*) .	$ 2.—

BIBLIOTECA CONTEMPORANEA

VOLUMENES PUBLICADOS

38.	G. K. Chesterton . .	EL CANDOR DEL PADRE BROWN (*)	$ 2.—
39.	Benito Pérez Galdós.	TRAFALGAR	$ 1.50
40.	R. Pérez de Ayala .	PROMETEO. LUZ DE DOMINGO. LA CAIDA DE LOS LIMONES	$ 1.50
41.	Pío Baroja	ZALACAIN EL AVENTURERO (*)	$ 2.—
42.	Benito Pérez Galdós.	EL AMIGO MANSO (*)	$ 2.—
43.	Azorín	CASTILLA (2ª edición)	$ 1.50
44.	Benito Pérez Galdós.	GERONA (2ª edición) (*) . . .	$ 2.—
45.	A. Palacio Valdés . .	LA NOVELA DE UN NOVELISTA (*) (2ª edición)	$ 2.—
46.	Ricardo León	CASTA DE HIDALGOS (*) . .	$ 2.—
47.	José M. de Pereda .	EL SABOR DE LA TIERRUCA .	$ 1.50
48.	R. Pérez de Ayala .	BELARMINO Y APOLONIO . .	$ 1.50
49.	Ricardo Güiraldes .	DON SEGUNDO SOMBRA (3ª edición) (*)	$ 2.—
50.	Ricardo León. . . .	EL AMOR DE LOS AMORES (*)	$ 2.—
51.	Mark Twain	LAS AVENTURAS DE HUCK (2ª edición) (**)	$ 2.50
52.	Azorín	DOÑA INES	$ 1.50
53.	Georges Gurvitch . .	LAS TENDENCIAS ACTUALES DE LA FILOSOFIA ALEMANA (*)	$ 2.—
54.	Arturo Capdevila . .	LA SULAMITA	$ 1.50
55.	Henri Bergson . . .	LA RISA	$ 1.50
56.	Ricardo Rojas . . .	OLLANTAY (2ª edición) (*) . .	$ 2.—
57.	R. del Valle-Inclán .	CARA DE PLATA	$ 1.50
58.	Jacinto Grau	EL CONDE ALARCOS. EL CABALLERO VARONA (*) . . .	$ 2.—
59.	Louis Hémon	MARIA CHAPDELAINE	$ 1.50
60.	Roberto J. Payró . .	DIVERTIDAS AVENTURAS DEL NIETO DE JUAN MOREIRA (*)	$ 2.—
61.	Angel Ganivet . . .	CARTAS FINLANDESAS	$ 1.50
62.	R. del Valle-Inclán .	AGUILA DE BLASON	$ 1.50
63.	Pío Baroja	EL MUNDO ES ANSI	$ 1.50
64.	R. del Valle-Inclán .	ROMANCE DE LOBOS	$ 1.50
65.	Azorín	LOS PUEBLOS	$ 1.50
66.	P. Henríquez Ureña .	PLENITUD DE ESPAÑA . . .	$ 1.50
67.	R. del Valle-Inclán .	MARTES DE CARNAVAL (*) .	$ 2.—
68.	Arturo Capdevila . .	BABEL Y EL CASTELLANO . .	$ 1.50
69.	R. del Valle-Inclán .	JARDIN UMBRIO	$ 1.50
70.	Jacinto Grau	EL HIJO PRODIGO. EL SEÑOR DE PIGMALION (*)	$ 2.—
71.	72. R. del Valle-Inclán	EL RUEDO IBERICO. LA CORTE DE LOS MILAGROS (2 v.) c/u.	$ 1.50
73.	Alejandro Casona . .	LA SIRENA VARADA. PROHIBIDO SUICIDARSE EN PRIMAVERA (*)	$ 2.—

BIBLIOTECA CONTEMPORANEA

VOLUMENES PUBLICADOS

74. Roberto J. Payró . .	EL CASAMIENTO DE LAUCHA. CHAMIJO. EL FALSO INCA (*)	$ 2.—
75. 76. R. del Valle-Inclán	EL RUEDO IBERICO. VIVA MI DUEÑO (2 vols.) c/u.	$ 1.50
77. H. R. Lenormand . .	EL HOMBRE Y SUS FANTASMAS. EL DEVORADOR DE SUEÑOS. EL TIEMPO ES UN SUEÑO (*)	$ 2.—
78. R. del Valle-Inclán .	TIRANO BANDERAS (*) . . .	$ 2.—
79. R. Pérez de Ayala .	LUNA DE MIEL, LUNA DE HIEL	$ 1.50
80. R. Pérez de Ayala .	LOS TRABAJOS DE URBANO Y SIMONA	$ 1.50
81. Ricardo Rojas . . .	BLASON DE PLATA	$ 1.50
82. R. del Valle-Inclán .	VOCES DE GESTA. CUENTO DE ABRIL	$ 1.50
83. R. Gómez de la Serna	EL DOCTOR INVEROSIMIL (*)	$ 2.—
84. Jacinto Grau	EL BURLADOR QUE NO SE BURLA. DON JUAN DE CARRILLANA. EL TERCER DEMONIO (*)	$ 2.—
85. R. Pérez de Ayala .	EL OMBLIGO DEL MUNDO . .	$ 1.50
86. 87. E. M. Estrada .	RADIOGRAFIA DE LA PAMPA (2 vols.) c/u.	$ 1.50
88. Manuel Gálvez . . .	HOMBRES EN SOLEDAD (*) .	$ 2.—
89. Eduardo Mallea . . .	FIESTA EN NOVIEMBRE . . .	$ 1.50
90. Germán Arciniegas .	EL CABALLERO DE EL DORADO (*)	$ 2.—
91. S. de Madariaga . .	INGLESES, FRANCESES, ESPAÑOLES (**)	$ 2.50
92. Rafael Alberti . . .	ANTOLOGIA POETICA (**) . .	$ 2.50
93. Azorín	AL MARGEN DE LOS CLASICOS (*)	$ 2.—
94. José Eustasio Rivera	LA VORAGINE (**)	$ 2.50
95. R. Gómez de la Serna	AZORIN (**)	$ 2.50
96. 97. 98. y 99. B. Pérez Galdós	FORTUNATA Y JACINTA (**) c/u.	$ 2.50
100. R. Pérez de Ayala .	TROTERAS Y DANZADERAS (**)	$ 2.50
101. Amado Alonso . . .	CASTELLANO, ESPAÑOL, IDIOMA NACIONAL (*)	$ 2.—
102. Benito Pérez Galdós	DOÑA PERFECTA (*)	$ 2.—
103. Benito Pérez Galdós	LA FONTANA DE ORO (**) . .	$ 2.50
104. Benito Pérez Galdós	NAZARIN (**)	$ 2.50
105. Benito Pérez Galdós	HALMA (**)	$ 2.50
106. Joaquín Casalduero.	VIDA Y OBRA DE GALDOS (*)	$ 2.—
107. Benito Pérez Galdós	TRISTANA (*)	$ 2.—
108. Aldous Huxley . .	VIEJO MUERE EL CISNE (**)	$ 2.50
109. M. de Cervantes . .	NUMANCIA	$ 1.50
110. R. Tagore	EL JARDINERO	$ 1.50

BIBLIOTECA CONTEMPORANEA

VOLUMENES PUBLICADOS

111.	K. Mansfield . . .	EN LA BAHIA	$ 1.50
112.	Benito Pérez Galdós	LA LOCA DE LA CASA (*) . .	$ 2.—
113.	F. García Lorca . .	DOÑA ROSITA LA SOLTERA .	$ 1.50
114.	Alejandro Casona .	NUESTRA NATACHA. OTRA VEZ EL DIABLO (*)	$ 2.—
115.	F. García Lorca . .	MARIANA PINEDA	$ 1.50
116.	F. García Lorca . .	ROMANCERO GITANO	$ 1.5[illegible]
117.	R. Tagore	EL REY Y LA REINA. MALINI, EL ASCETA	$ 1
118.	Franz Kafka . . .	LA METAMORFOSIS	$ 1.[illegible]
119.	Fernán Silva Valdés	ANTOLOGIA POETICA	$ 1.[illegible]
120.	Enrique Amorín . .	EL CABALLO Y SU SOMBRA .	$ 1.50
121.	Ricardo León . . .	ALCALA DE LOS ZEGRIES (**)	$ 2.50

Precios:

Volumen corriente	$	1.50
„ extra (*)	„	2.—
„ especial (**)	„	2.50